Р.С.Ф.С.Р.

А. ДЕБОРИН

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

С

ПРЕДИСЛОВИЕМ

Г.В. ПЛЕХАНОВА

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

1922.

Российская Социалистическая Федеративная Советская Республика.

Пролетарии всех стран, соединяйтесь!

А. Деборин

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

С предисловием Г. В. Плеханова

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

1922

Гиз № 765. (Р.В.Ц. Москва) Отпеч. в колич. 30.000 экз.
20-я ГОСУДАРСТВЕННАЯ типография (бывш. Кушнерева). Пименовская.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

		Стр.
Предисловие Г. В. Плеханова		5
Глава I.	Бэкон Веруламский	37
II.	Томас Гоббс	51
III.	Джон Локк . .	60
IV.	Феноменализм Беркли .	93
V	Давид Юм (психологизм.)	124
VI.	Трансцендентальный метод	180
VII.	Диалектический метод и диалектический материализм	198
Приложение к главе VII.	Еще о диалектике	238
VIII.	Неоюмизм	248
IX.	Махизм и марксизм	303
X.	Диалектический материализм и эмпириосимволизм .	317
XI.	Прагматизм и материализм	333

Приложения:

А. Богданов.	Эмпириомонизм	357
Л. Аксельрод (Ортодокс).	Философские очерки .	365

Предисловие.

I.

В чем состоит задача философии? В том, отвечает Эд. Целлер, чтобы „исследовать последние основания познания и бытия и постигнуть все реальное в связи с этими основаниями". И это правильно. Однако тут немедленно возникает новый вопрос: можно ли рассматривать „основания познания", как нечто отдельное от „оснований бытия"? На этот вопрос приходится ответить решительным отрицанием. Наше „я" противопоставляет себя внешнему миру („не-я"), но в то же время оно чувствует свою связь с ним. Поэтому когда человек принимается философствовать, то-есть когда у него родится стремление составить себе стройное миросозерцание, то он непременно наталкивается на вопрос о том, как относится „я" к „не-я", „познание"—к „бытию", „дух"—к „природе". Правда, было время, когда вопрос этот не возникал перед философами. Это было в первый период развития древней греческой философии. Так, например, Фалес учил, что вода есть то первоначальное вещество, из которого все происходит и в которое все возвращается. Но при этом он не спрашивал себя: а как же относится сознание к этому основному веществу? Не спрашивал себя об этом и Анаксимен, считавший основным веществом не воду, а воздух. Но потом наступило такое время, когда и греческим философам уже никак нельзя было избежать вопроса об отношении „я" к „не-я", сознания к бытию. И уже тогда вопрос этот сделался коренным вопросом философии. Таким остается он в настоящее время.

Различные философские системы различно отвечают на него. Но если мы вдумаемся в ответы, даваемые различ-

ными философскими системами, то увидим, что они далеко не так многообразны, как это кажется с первого взгляда. Все они могут быть распределены по двум отделам.

К одному надо отнести все те, которые получаются в том случае, когда мыслители берут за точку отправления объект или, иначе, бытие, или, еще иначе, природу. При этом мыслителям приходится объяснить, каким образом к объекту прибавляется субъект, к бытию—сознание, к природе—дух. Так как они не одинаково объясняют это, у них получаются, несмотря на одинаковость точки исхода, не вполне одинаковые системы.

К другому отделу принадлежат все те философские построения, в которых точкой исхода является субъект, сознание, дух. Легко понять, что при этом на обязанности мыслителей лежит выяснение того, каким образом к субъекту прибавляется объект, к сознанию—бытие, к духу—природа. И сообразно тому, как исполняют они эту свою обязанность, отличаются одна от другой философские системы, принадлежащие к этому отделу.

Кто отправляется от объекта, у того создается,—если только он имеет способность и отвагу мыслить последовательно,—одна из разновидностей материалистического миросозерцания.

Кому точкой отправления служит субъект, тот оказывается,—опять-таки, если он не боится итти до конца,—идеалистом того или другого оттенка.

А люди, не способные к последовательному мышлению, останавливаются на полдороге и довольствуются помесью идеализма с материализмом. Таких непоследовательных мыслителей называют эклектиками.

На это мне возразят, пожалуй, что существуют также сторонники „критической" философии, одинаково далекой как от материализма, так и от идеализма и притом свободной от тех слабостей, которые всегда свойственны миросозерцанию эклектиков. Помнится, такое возражение делал мне когда-то профессор Челпанов. Но я отсылаю читателя к шестой главе предлагаемой книги Деборина („Трансцендентальный метод"). Из нее он увидит, до чего несостоятельно это возражение. Деборин ясно и убедитель-

но показывает, что „критическая“ философия Канта страдает дуализмом. А так как дуализм всегда эклектичен, то лишь по недоразумению можно ссылаться на Канта в опровержение сказанного мною выше о том, что всякому последовательному мыслителю непременно надо выбирать между идеализмом и материализмом.

На непоследовательность кантианства указывал еще Фихте, который, правда, первоначально относил этот его недостаток не на счет самого Канта, а на счет его учеников. „Ваш земной шар,—говорил он, обращаясь к ним,—держится на слоне, а слон, в свою очередь, держится на земном шаре. Ваша вещь в себе, которая есть чистая мысль, должна действовать на субъекта“. Убежденный в том, что сам Кант свободен от этого,—в самом деле, неоспоримого и непростительного,—противоречия, Фихте утверждал, что истинный смысл „кантианизма Канта“ заключается в идеализме (именно, в „Наукословии“ Фихте). Но Кант с этим не согласился. Он печатно протестовал против такого истолкования его философии. По его словам, идеалистическая система Фихте представлялась ему похожей на привидение: „когда вы думаете, что вам удалось схватить его, у вас не оказывается ничего, кроме самого себя, при чем и у этого себя нет ничего, кроме руки, протянутой для схватывания“ [1]). После этого Фихте ничего не оставалось, как упрекнуть в непоследовательности самого Канта, что он и сделал, назвав его „ein Dreiviertelskopf“ (буквально: три четверти головы).

II.

Теперь пойдем дальше. Совершенно очевидно, что если каждый из нас является субъектом для себя (я), то для других людей он может быть только объектом (ты). Не менее очевидно и то, что люди существуют не за пределами природы, а в ней. Кажется поэтому, что именно природу (бытие, объект) и надо брать за исходную точку во всех философских построениях. Как же объяснить возникновение

[1]) Kant's Werke, „Ausgabe von Hartenstein“, X Band, SS. 577—578. Подробнее об этом см. в статье: „Материализм или кантианизм“ в моем сборнике „Критика наших критиков“.

тех систем, в которых точкой отправления служит **дух**, а не **природа**?

За ответом на этот вопрос приходится обратиться прежде всего к **истории культуры**.

Известный английский этнолог Эд. Б. Тэйлор давно уже сказал, что сущность спиритуалистической философии, в ее противоположности философии материалистической, коренится в первобытном анимизме [1]). Это может быть принято за парадокс. Кроме того, иной читатель заметит, пожалуй, что этнологи вообще мало компетентны в истории философии. Такому читателю я отвечу, что в данном случае мнение этнолога,—по крайней мере отчасти,—разделяется одним весьма известным историком философии. В своем талантливом сочинении, посвященном „греческим мыслителям", Теодор Гомперц признает, что учение Платона об идеях имеет значительное сходство с воззрениями некоторых первобытных племен, выросшими на анимистической основе [2]). Но к чему ссылаться на авторитеты? Взглянем на дело своими собственными глазами. Что такое анимизм? Это—попытка дикаря объяснить явления природы. Как ни слаба, как ни беспомощна эта попытка, она неизбежна при условиях жизни первобытного человека.

В своей борьбе за существование он совершает известные действия, которыми причиняются известные явления. Таким образом, он привыкает смотреть на себя, как на **причину** этих явлений. Судя по аналогии с собою, он думает, что и все остальные явления вызываются действиями существ, подобно ему имеющих известные ощущения, потребности, страсти, рассудок и волю. Но он не видит этих существ и потому считает их „**духами**", при обычных условиях недоступными его внешним чувствам и только в исключительных случаях непосредственно действующими на них. На почве этого анимизма возникает **религия**, дальнейшее развитие которой определяется ходом общественного развития.

---

[1]) „La Civilisation primitive" Paris 1876, I, page 493.

[2]) Не имея под руками немецкого подлинника, цитирую по французскому переводу. Указанное мнение Гомперца находится на стр. 414 — 415 второго тома (Лозанна 1905 г.).

Боги, это—те духи, которых первобытный человек считает расположенными к нему и которым он поэтому поклоняется. На счет одного или нескольких из этих духов он относит и сотворение мира. Правда, первобытного охотника интересует вопрос не о том, кто сотворил животных, охота за которыми дает ему средства существования, а о том, откуда они приходят. На этот главный вопрос и отвечает космогония охотника. Рассказы о сотворении мира являются лишь впоследствии, когда развитие производительных сил расширяет производительную деятельность человека и тем делает для него все более и более привычным представление о творчестве. Вполне естественно, что деятельность творца (или творцов) мира представляется первобытному человеку похожей на его собственную производительную деятельность. Так, согласно мифу одного из американских племен, человек был вылеплен из глины. В Мемфисе верили, что бог Фта построил мир подобно тому, как каменщик строит здание; в Саисе рассказывали, что мир был сотканы одной богиней, и т. д.

Мы видим, что космогония тесно связана с техникой. Но это мимоходом [1]). Здесь мне нужно отметить только одно: раз утвердилась вера в сотворение мира тем или другим духом, то этим была подготовлена почва для всех тех философских систем, в которых дух (субъект) является точкой исхода и, стало-быть, так или иначе, определяет собою существование природы (объекта). Вот в каком смысле мы можем и должны признать, что спиритуалистическая,—да и всякая идеалистическая,—философия, в ее противоположности материализму, происходит от первобытного анимизма.

Нечего и говорить: творческий дух идеалистов,—например, абсолютный дух Шеллинга или Гегеля,—очень мало похож на того божка упомянутого мною выше американского племени, который будто бы вылепил человека из глины. Боги первобытных племен были совсем подобны людям, отличаясь от них только гораздо большей силой. Между тем, абсолютный дух Шеллинга или Гегеля не имеет ничего человече-

[1]) Подробнее об этом см. в моей первой статье: „О религиозных исканиях", вошедшей в сборник „От обороны к нападению".

ского, кроме сознания. Иначе сказать, те представления о духах, которые имелись у первобытного человека, должны были пережить очень длинный процесс дестилляции (как выражался Энгельс), чтобы слиться в представление абсолютного духа, выработанное великими немецкими идеалистами. Но длинный процесс „дестилляции" не мог внести никаких существенных перемен в анимистические представления: по существу они остались тем же, чем были.

III.

Анимизм есть первое известное нам выражение сознания человеком причинной связи между явлениями природы. Он объясняет явления природы с помощью мифов. Но хотя его объяснения удовлетворяют любопытство первобытного человека, они совсем не увеличивают его власти над природой.

Возьмем пример. Больной фиджиец ложится на землю и начинает кричать, убеждая свою душу вернуться в тело, ею покинутое. Конечно, доводы, с которыми он обращается к своей душе, не оказывают влияния на ход совершающихся в его организме патологических процессов. Чтобы приобрести возможность влиять в желательном смысле на ход этих процессов, люди должны были предварительно взглянуть на органическую жизнь с точки зрения науки. Смотреть на явления природы с точки зрения науки значит объяснять их не действием того или другого духовного существа, а законами той же природы. Увеличить свою власть над природой людям удается лишь в той мере, в какой они подмечают закономерную связь явлений. Научный взгляд на данную область явлений природы совершенно исключает собой анимистический взгляд на нее. Как справедливо заметил один историк Греции, тот, кто знает истинную причину видимого движения солнца вокруг земли, уже не будет рассказывать о Гелиосе, который каждое утро всходит на свою огненную колесницу, подымается по кругой небесной дороге и вечером, спустившись к западу, уходит на покой. Но это значит, что, объясняя причину видимого движения солнца вокруг земли, он будет отправляться уже не

от субъекта, а от объекта, будет апеллировать не к духу, а к природе.

Именно так и поступали греческие мыслители ионийской школы. Кто учил, что началом всего сущего была вода или был воздух, тому точкой исхода, очевидно, служил объект, а не субъект. Точно так же, когда Гераклит говорил, что космос не сотворен никем из богов или людей, „но был он вечно и есть и будет огнем, вечно живым, — мерно зажигающимся и мерно потухающим", то и при самом сильном желании невозможно было навязать ему анимистический взгляд на мир, как на продукт деятельности духа или духов. Вспоминая данное Эд. Целлером определение задачи философии, мы можем сказать, что у мыслителей ионийской школы последние основания познания опирались на последние основания бытия. Это до такой степени так, что, например, Диоген Аполлонийский, по учению которого все вещи представляют собою видоизменения воздуха, полагал, что это первовещество обладает разумом и „много знает".

Научный взгляд на явления природы имеет такие огромные преимущества над анимистическим, что в своем дальнейшем развитии греческая философия должна была, повидимому, всегда отправляться от объекта, а не от субъекта, т.-е. быть материалистической, а не идеалистической. Между тем мы знаем, что, по крайней мере, со времен Сократа греческая философия решительно вступает на дорогу идеализма. А в наше время идеализм достиг полного господства. Теперь специалисты по философии,—особенно г.г. приват-доценты,—даже не находят нужным оспаривать материалистов. Они убеждены, что критиковать материализм в такой же мере излишне, как ломиться в открытую дверь. Классической страной этого величественного презрения к материализму была и, конечно, останется Германия со своими многочисленными преподавателями философии, чрезвычайно удачно характеризованными Шопенгауэром [1]). А так как за немецкими преподавателями философии тащится огромнейшее большинство русской интеллигенции, — поскольку есть у нее интерес к философии,—то неудивительно, что и

[1]) Parerga und Paralipomena: „Ueber die Universitäts-Philosophie".

у нас в России the philosophical people (как выражался когда-то Джозеф Пристли) привык смотреть на нашего брата, нераскаянного материалиста, сверху вниз. Этим и объясняется тот, конечно, хорошо известный читателю факт, что у нас было сделано так много попыток дать учению Маркса-Энгельса новое философское основание. Все эти попытки подсказаны были желанием примирить материалистическое объяснение истории с той или другой разновидностью идеалистической теории познания. Они были заранее осуждены на неудачу, потому что эклектизм всегда был бесплоден, как девственница, посвятившая себя богу. Притом же писатели, делавшие эти попытки, не имели ни знаний, ни философского дарования. Заниматься ими не стоит, хотя их произведения и заслуживают упоминания, как весьма характерные признаки времени.

IV.

Отчего же идеализм восторжествовал над материализмом, несмотря на очевидные преимущества научного взгляда на природу перед анимистическим?

Это объясняется преимущественно двумя причинами.

Во-первых, в течение очень долгого времени естествознание подвигалось вперед так медленно, что не могло выбить анимизм изо всех его позиций. Постепенно привыкая смотреть с точки зрения науки на одни области явлений, люди продолжали держаться анимистических объяснений в других, гораздо более обширных областях. Поэтому их миросозерцание продолжало, в общем, оставаться анимистическим. Когда усложнилась общественная жизнь и участились сношения между отдельными обществами, образовалась даже совершенно новая область явлений, долго не поддававшаяся научному исследованию и потому объяснявшаяся анимистически, посредством ссылки на деятельность того или другого бога. Трагедии Еврипида часто заканчиваются словами: „Многим заявляют силы неба о своем существовании. Многое делают боги сверх ожидания,—не исполняется то, чего мы ждали, с другой стороны, боги находят средство осуществить невозможное". Во взаимной борьбе сил данного на-

рода, а также в международных войнах и торговых сношениях весьма нередко осуществлялось и осуществляется то, что считалось невозможным, и не исполняется то, чего ожидали. Этим в весьма значительной степени поддерживается вера в существование „небесных сил“ и склонность искать у них помощи. Такая вера и такая склонность замечаются даже у тех выдающихся мыслителей, которые выступали вожаками цивилизованного человечества на пути научного понимания мира. Родоначальники научной философии природы,—ионийские мыслители,—продолжали верить в существование богов [1]).

Кроме того, надо помнить еще и вот что. Хотя анимистические представления возникают и, в течение некоторого времени, продолжают существовать совершенно независимо от взгляда дикаря на свои обязанности по отношению к тому обществу, к которому он принадлежит, но уже довольно рано этот взгляд начинает сочетаться с названными представлениями. Впоследствии же, на более высоких ступенях культуры, анимистические представления, складываясь в более или менее стройные системы религиозных верований, очень прочно срастаются с понятиями людей о своих взаимных обязанностях. На эти обязанности начинают смотреть, как на заповеди богов. Религия о с в я щ а е т нравственность, сложившуюся в данном обществе, а также и все другие его „у с т о и“.

В законах Ману мы читаем, что творец вселенной создал людей различных общественных классов из различных частей своего тела. Изо рта (который провозглашается наиболее благородной частью. *Г. II.*)—браминов; из рук—кшатриев из бедра — ваисиев, наконец, из ступни—судров [2]). Творец хочет, чтобы низшие классы всегда подчинялись высшим [3]), и объясняет, что существующее разделение общества на классы должно остаться неизменным, как последовательность времен года [4]).

---

[1]) Правда, Фалесу приписывали ту мысль, что боги, как и всё прочее, образуются из воды. Это предание показывает, что современники Фалеса считали его представление о богах непохожим на их собственное.

[2]) Кн. I, пар. 31.

[3]) Кн. IX, пар. 313—336.

[4]) Кн. I, пар. 30

Такое освящение данной религией данного общественного порядка делает из нее значительную консервативную силу. Поэтому ею очень дорожат все консерваторы. И если класс, господствующий в данном обществе, выдвигает из своей среды людей, занимающихся вопросами теории вообще и вопросами философии в частности, то эти люди, наверно, будут заклятыми врагами такого философского учения, которое, распространяя понятие естественной закономерности на все миропонимание, подрывает самую основу религиозных верований. Лукреций в следующих восторженных выражениях хвалил материалиста Эпикура за то, что он обезвредил веру в богов:

„Когда на земле человеческая жизнь была презрительно подавлена под тяжестью религии, которая с неба показывала свою главу и страшным видом грозила смертным, тогда впервые греческий муж, смертный, осмелился направить туда свой взгляд и противостать; он, которого не укротили ни храмы богов, ни молнии, ни угрожающий треск неба", и т. д.

Подобная похвала предполагает одно из двух: или то, что человек, от которого она исходит, враждебен существующему общественному порядку, или же, что он твердо уверен в его непоколебимой прочности и считает излишней защиту его „духовным оружием". В своем целом ни один господствующий класс никогда не восставал против своего собственного господства. С другой стороны, в нынешнем европейском обществе, пережившем так много потрясений, господствующие классы не имеют ни малейшего основания верить в непоколебимую прочность существующего порядка вещей. Поэтому они отнюдь не пренебрегают „духовным оружием", а их идеологи употребляют все усилия для того, чтобы очистить философию от „разрушительных" элементов.

В переходные эпохи общественного развития, когда известный класс только что одержал хотя бы и неполную победу над классом, стоявшим выше его, и когда в нем еще не совсем улеглось вызванное борьбою возбуждение мысли,— в такие переходные эпохи общественного развития философское лицемерие начинает считаться обязанностью мыслящего человека перед „порядочным" обществом. Это опять может показаться невероятным. Но это опять верно. Потру-

дитесь прочитать вот эти строки, написанные человеком, который был как нельзя более далек от материалистического объяснения истории философии. Речь идет у него об Англии конца XVII и первой половины XVIII столетий.

„...Если свободомыслию на первых порах пришлось завоевывать у церковных властей место для своего собственного развития, то со временем в нем самом стали выделяться голоса тех, которые выступали против безграничного господства свободы мысли. Исторический взгляд удалялся все более от положительной религии и даже начал, отчасти под обратным давлением французской литературы, принимать тот светский скептицизм, который был присущ последней. В эксотерическом же учении, напротив, снова все более и более приспособлялись к чисто политическому или полицейскому пониманию религии... Именно в высших классах английского общества выступило на вид это положение".

V.

Самым ярким духовным выразителем этого положения Виндельбанд справедливо признавал лорда Болинброка (1662—1751), автора известных „Letters on study of history", впервые появившихся в 1738 году.

„Настолько же проникнутый критицизмом и настолько же мало верующий в библию, как самый завзятый из деистов,—читаем мы дальше у Виндельбанда,—он (Болинброк. *Г. П.*) объявляет всю литературу, распространяющую подобные взгляды, революционной и называет ее чумой общества: он не скрывает мнения, что свободомыслие есть только право господствующего класса, и обращает весь эгоизм общественной исключительности против... популяризации освободительных мыслей. В гостиной, думает он, следует улыбаться узости и нелепости представлений положительной религии, и сам он не отступает перед самыми беззастенчивыми насмешками. В общественной же жизни религия—необходимая сила, которую нельзя расшатывать без того, чтобы не рушилось основание государства—послушание масс" [1]).

[1]) В. Виндельбанд: „История новой философии". (Русский перевод под редакцией г. А. Введенского.) Т. I. Петербург, 1908 стр. 238—239.

Виндельбанд находил, что в сущности Болинброк „только имел достаточно смелости, чтобы высказать тайну высшего общества своего времени,—тайну, существование которой даже не ограничивается одной этой эпохой". И это, конечно, так. Но ведь если это так, то история философских идей в обществе, разделенном на классы, должна представиться нам в свете того материалистического положения, что не мышление определяет собою бытие, а, наоборот, бытие определяет собою мышление. И тогда нынешнее повсеместное торжество идеалистического миросозерцания явится скорее доводом *против* этого миросозерцания, нежели *в его пользу*.

Кто же не знает, что классовая борьба в западно-европейском обществе все более и более обостряется? И кто не понимает, что по этой причине защита существующего порядка должна там приобретать, в глазах господствующих классов, все большее и большее значение?

Виндельбанд упрекает Болинброка в „*сознательном лицемерии*" и говорит, что легко подметить „недальновидность его аргументации". Он и тут прав. Когда передовые идеологи высших классов рекомендуют „массам" такие „истины", над которыми сами же они насмехаются в своем кругу, тогда является та опасность, что их настоящий образ мыслей сделается, наконец, известным народу и распространится в его среде. И тогда, действительно, может поколебаться „послушание масс", это „основание государства". С точки зрения общественного порядка существование „исотерического взгляда" у идеологов высших классов весьма нецелесообразно. Общественный порядок будет гораздо лучше обеспечен, если идеологи эти откажутся от него и заключат нелицемерный мир с „положительной религией". Но можно ли предъявить им подобное требование? Как бы ни был у них велик запас „сознательного лицемерия", нельзя принудить их разделять те верования, которых у них нет. Значит, надо вновь привить им эти верования, а для этого необходимо переделать их понятия и, главное, постараться разрушить коренную теоретическую основу их опасного для общественного спокойствия „исотерического взгляда".

В чем же состояла основа того английского свободомыс-

лия, которое начинали считать опасным даже его собственные сторонники из привилегированной среды? В последнем счете она сводилась к убеждению в том, что все явления природы неизменно подчинены ее собственным законам. Другими словами, она состояла в материалистическом взгляде на природу. В этом легко убедиться, ознакомившись с произведениями таких видных представителей свободомыслия, каким был, например, Джон Толэнд (1670—1722): его учение насквозь пропитано духом материализма [1]). Поэтому против материализма и следовало прежде всего ополчиться тем английским охранителям, которые находили, что распространение „исотерического взгляда", хотя бы в одних только высших кругах общества, вредно и с точки зрения англиканской церкви, и с точки зрения общественного спокойствия.

Когда возникает известная потребность, имеющая большое значение для целого общества или для данного общественного класса, почти всегда находятся люди, искренно готовые взять на себя заботу об ее удовлетворении. В Англии в борьбу со свободомыслием вступил Джордж Беркли (1684—1753). Но он боролся с ним, именно стараясь разрушить его материалистическую основу.

Беркли сделался впоследствии епископом. Но из его заметок, относящихся еще к годам его учения, видно, что он еще в молодые годы задался целью выковать хорошее „духовное оружие" для защиты традиционных верований. Еще будучи студентом, он выработал свое знаменитое положение: esse — percipi (быть—значит быть в восприятии). И не трудно видеть, что именно располагало его к выработке и защите этого положения. В его заметках сказано: „То мнение, согласно которому существование отлично от существования в виде восприятия, ведет к ужасным следствиям; это—основа учения Гоббса" (т.-е. материализма. *Г. И.*) [2]). В другом месте той же записной книжки молодого студента говорится „Раз допущено существование материи, никто не докажет,

[1]) Толэнд сам писал о себе и о своих единомышленниках: „We, freethinkers" Говорят даже, что к нему первому применено было название: freethinker.

[2]) „Le Journal philosophique de Berkeley", étude et traduction par Raymond Gourg, Paris 1908, p. 107—108.

что бог не есть материя" [1]). Чтобы избежать такого „ужасного следствия" оставалось одно средство: не допускать существования материи [2]). А это и достигалось учением о том, что бытие равно бытию в восприятии (esse—percipi). Из него следовал тот успокоительный вывод, что сама материя есть лишь одно из наших представлений и что мы не имеем права говорить: вот это есть дело бога, а вот это есть дело природы. „Причина всех явлений природы есть бог",—объявляет будущий епископ [3]). И надо признать, что он не ошибался, когда писал: „Если будет хорошо понято мое учение, рушится вся эта философия Эпикура, Гоббса, Спинозы и т. д., показавшая себя отъявленной противницей религии" [4]). Еще бы! Если нет материи, то нет и материализма.

VI.

Но вот что было не совсем ладно. Беркли казалось, что хорошо понять его учение значит убедиться в его неоспоримой правильности. На самом же деле это значит открыть его непоследовательность.

Если esse—percipi, а это положение Беркли твердо отстаивал до конца своих дней,—то бог разделяет участь материи подобно ей, он существует только в нашем представлении. Стало быть, рушится не только материализм, но также и религия. Учение Беркли новым путем приводит как раз к тому „ужасному следствию", которое хотел устранить благонамеренный мыслитель. Беркли не замечал этого противоречия или не хотел заметить его. Он был ослеплен желанием во что бы то ни стало защитить свои традиционные верования.

То же самое желание ослепило и Канта, „критическая" система которого на самом деле представляет собою попытку согласить известные, от протестантских предков унаследованные взгляды с выводами действительно критической мы-

---

[1]) Ibid., p. 123.

[2]) Для Беркли, по выражению Стифена, „to destroy matter was to feel the soul" („History of english Thought in Eighteenth Century", London 1881, vol. I, p. 39).

[3]) Ibid., стр. 89.

[4]) Ibid., стр. 125.

сли XVIII столетия. Кант думал, что их можно согласить посредством отмежевания области веры от области знания: вера относится к ноуменам; права науки распространяются только на феномены [1]). И он тоже не скрыл от своих читателей, зачем понадобилось ему это ограничение прав науки. В предисловии ко второму изданию своей „Kritik der reinen Vernunft“ он прямо говорит, что его к этому побудило желание очистить место для веры [2]).

Вольтер был непримиримым врагом католической церкви; вспомните его девиз: „écrasons l'infame!“. Но и Вольтер был, подобно Канту, убежден, что следует оставить место для веры. Ведя ожесточенную войну с католицизмом, он был деистом, а проповедывал теизм, т.-е. веру в бога, награждающего людей за хорошие поступки и карающего за дурные. И достаточно хоть немного ознакомиться с его доводами в пользу такой веры, чтобы понять, откуда происходило его убеждение в ее необходимости. Маллэ-дю-Пан сообщает в своих „Воспоминаниях“, что однажды за ужином д'Аламбер и Кондорсе стали, в присутствии Вольтера, защищать атеизм. Тогда „фернейский патриарх“ поспешно удалил из столовой прислугу, а после этого сказал: „Теперь, господа, вы можете продолжать ваши речи против бога; я не желаю, чтобы мои слуги зарезали и обокрали меня нынешнею же ночью, поэтому я предпочитаю, чтобы они вас не слушали“. Это напоминает замечание того же Вольтера о Бейле, которого он считал апостолом атеизма: „Если бы ему пришлось управлять пятью или шестью стами крестьян, то он не преминул бы провозгласить перед ними существование бога, который награждает и наказывает“. С этой стороны знаменитый французский просветитель напоминает англичанина Болинброка, вообще оказавшего большое влияние на его образ мыслей; очищая место для веры в интересах общественного порядка, Вольтер не чуждался, вероятно, и „сознательного лицемерия“.

[1]) Это превосходно выяснено в „Философских очерках“ Ортодокса (Л. И. Аксельрод), Петербург, 1906 г. Я настоятельно рекомендую эти „Очерки“ вниманию читателя.

[2]) ...„Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ („Kritik der reinen Vernunft“, herausgegeben von Dr. K. Kehrbach, Verlag von Reclam, Vorrede zur zweiten Ausgabe, SS. 25—26).

Вольтер был идеологом французского третьего сословия, боровшегося с духовной и светской аристократией за свое освобождение. С точки зрения социологии в высшей степени важен тот факт, что классовый антагонизм, зародыш которого скрывался в недрах этого сословия, еще до революции выразился в заботах французских просветителей о выработке миросозерцания, с одной стороны, свободного от устарелых религиозных и всяких других предрассудков, а с другой—способного удержать в послушании экономически обездоленную массу населения. Только незначительная часть французских просветителей XVIII века чужда была такой осмотрительности и даже посмеивалась над нею. Материалисты шли до конца там, где „патриарх" останавливался, тревожно оглядываясь на свою прислугу и на своих фернейских крестьян. Материализм и до революции далеко не был господствующим направлением философской мысли в среде просвещенной французской буржуазии. А после революции эта последняя не хотела о нем и слышать. Ее настроению гораздо больше соответствовал тогда умеренный и аккуратный эклектизм.

Говоря, что история философии, как и история всех идеологий, вполне подтверждает собою то материалистическое положение, что не сознание определяет собою бытие, а бытие—сознание, я вовсе не хочу сказать, что философы всегда сознательно стремились сделать из своих систем „духовное оружие", с помощью которого они могли бы отстаивать интересы своего класса. Это было бы неосновательно. Правда, мы уже от Виндельбанда слышали, что бывают эпохи, когда „сознательное лицемерие" играет очень большую роль в судьбе философских идей. Но мы поступим осторожнее, если будем рассматривать подобные эпохи, как исключительные. Отдельной личности не нужно „сознательного лицемерия" для того, чтобы стремиться к согласованию своих взглядов с интересами своего класса. Для этого ей достаточно искреннего убеждения в том, что данный классовый интерес совпадает с интересом целого общества. Когда возникает такое убеждение,—а оно естественно возникает у отдельных лиц под влиянием окружающей их среды,—тогда самые лучшие инстинкты человека: преданность целому, самоотвержение и т. д., предраспола-

гают его считать ошибочными те идеи, которые грозят принести с собою „ужасные следствия“ для его класса (вспомните молодого Беркли), и, наоборот, признавать истинными те, которые обещают быть полезными этому классу. Полезное для данного общественного класса является истинным в глазах отдельных лиц, этот класс составляющих. Конечно, пока речь идет о таком классе, существование которого основывается на эксплоатации другого класса или других классов, до тех пор этот психологический процесс отожествления полезного с истинным всегда предполагает некоторую долю бессознательного лицемерия, заставляющего отворачиваться ото всего того, что могло бы помешать ходу этого процесса. И по мере того, как данный господствующий класс приближается к своему упадку, доля эта все более и более увеличивается, при чем к бессознательному лицемерию присоединяется сознательное. Сказанное здесь хорошо подтверждается примером нынешней прагматической философии, которой посвящено у Деборина несколько весьма поучительных страниц.

Но какова бы ни была роль сознательного или бессознательного лицемерия в психологическом процессе отожествления полезного с истинным, процесс этот неизбежен в ходе социального развития, и мы ничего не поймем в истории идей вообще и в истории философских идей в частности, если упустим его из виду [1]).

VII.

„Критическая“ философия Канта грешит дуализмом. Это прекрасно видел еще Фихте. Но если дуализм кенигсбергского мыслителя представляет собою недостаток с точки

[1]) Даже неокантианец Ланге признает, что „нет такой философии, которая развивалась бы сама из себя“, но что „существуют только философствующие люди, которые вместе с их учениями суть дети своего времени“ („История материализма“, перевод Н. Н. Страхова, издание второе, стр. 39). Впрочем, это лишь повторение известной мысли Гегеля: философия данного времени есть его выражение в мыслях. К этому надо только прибавить, что в истории человечества характер всякого данного времени определяется, в последнем счете, характером свойственных ему общественных отношений.

зрения теории, то с практической точки зрения он был весьма удобен для идеологов нынешней буржуазии западно-европейских стран. Представляя собою новейшее издание довольно-таки старого учения о двух истинах, он позволял идеологам господствующего класса быть материалистам и в науке и в то же самое время придерживаться идеализма в сфере тех понятий, которые объявляются лежащими вне пределов научного познания. Кантианская разновидность учения о двух истинах очень распространена в Германии. Мало знакомые с Кантом английские ученые охотнее связывают учение о двух истинах с философией Юма. Для примера я уже не однажды ссылался в своих статьях на Гексли. Поступал так я потому, что пример этот в высшей степени поучителен.

С одной стороны, знаменитый естествоиспытатель утверждал: „Теперь никто из стоящих на высоте современной науки и знающих факты не усомнится в том, что основы психологии надо искать в физиологии нервной системы. То, что называется деятельностью духа, есть совокупность мозговых функций, материалы нашего сознания являются продуктом деятельности мозга“ [1]). Самые „крайние“ материалисты никогда не заходили дальше этого утверждения. Кроме того мы находим у Гексли такое признание: „Современная физиология прямым путем ведет к материализму, поскольку можно применить это название к учению, утверждающему, что помимо субстанции, обладающей протяжением, нет никакой другой мыслящей субстанции“. Это—уже открытый материализм и при том в самом правильном своем выражении, т.-е. спинозизм, очищенный от его теологического одеяния.

Но этот же естествоиспытатель, как бы пугаясь своей собственной смелости, старается обезвредить свой чисто материалистический взгляд тем соображением, что он будто бы „не заключает в себе ничего, противоречащего самому чистому идеализму“ [2]).

---

[1]) „Hume, sa vie, sa philosophie. Par Th. Huxley, trad. par. Compayré, Paris 1880, p. 108.

[2]) „Hume“, pp. 108—109.

Доказывается это у Гексли ссылкой на то, что в сущности мы знаем только свои ощущения.

„Возможно, что мозг есть тот механизм, с помощью которого материальный мир приходит к самосознанию. Но важно заметить, что, даже признавая правильным такой взгляд на мир и на отношение других его элементов к сознанию, мы, тем не менее, остаемся заключенными в пределах мысли и что нам невозможно опровергнуть доводы чистого идеализма. Чем более склонны мы принять материалистическую точку зрения, тем легче показать, что выводы идеализма неопровержимы, по крайней мере в том случае, если идеалисты замыкаются в пределах положительного знания“ [1]).

Такие мысли могли способствовать примирению „почтенной“ английской публики с естественно-научными теориями Гексли [2]). Они могли успокаивать его самого, поскольку у него сохранялись пережитки анимистических воззрений,— а они, повидимому, были у него довольно прочны, как почти у всех, по своему даже очень свободомыслящих, англичан XIX века, — но непонятно, как мог он считать их „неопровержимыми“.

Читатель помнит, что, отрицая независимое от восприятия существование материи, Беркли должен был бы, — если бы захотел мыслить логично,—прийти к отрицанию бытия божия. Стараясь делать менее страшными свои материалистические выводы и с этой целью принимая основное положение идеализма, Гексли попадал в аналогичное положение: если бы он захотел мыслить логично, наш биолог должен был бы отрицать независимое от восприятия существование органической жизни и вообще природы.

Органическая жизнь невозможна без обмена веществ между организмом и окружающей его средою. Если Декарт говорил: „мыслю, следовательно, существую“, то естествоиспытатель может и должен сказать: „существую, стало быть, существует и независимая от моего восприятия природа“. Конечно, я могу объявить, что, в конце-концов,

[1]) Ibid., p. 111.

[2]) См., как одобряют эти соображения его биограф П. Чомерс Митчелл „Thomas Henry Huxley“, chap. XIII, pp. 210—222.

я не организм, а голько совокупность известных ощущений и представлений. Это „положительное знание“ и имел в виду Гексли. Но едва ли подумал он о том, как легко привести к абсурду „положительное знание“ этого рода.

Допустим, что Беркли был прав, т.-е. что бытие в самом деле равно бытию в восприятии (esse—percipi). Но если это так, то не только материя, не только природа и не только бог лишается существования, независимого от моего восприятия. Его, в совершенно такой же мере, лишаются и все мои ближние: их бытие тоже равно бытию в моем восприятии. Ничто и никто не существует, кроме меня и различных состояний моего сознания,—таков единственный правильный вывод из основного положения идеализма, провозглашающего бытие равным бытию в восприятии.

Ничто и никто! Подумайте, читатель, что это значит. Это значит, что не вы происходите от ваших родителей, а они происходят от вас, потому что ведь и их бытие сводится к бытию в вашем восприятии. Если идеализм способен отмахиваться от материализма лишь такими нелепостями, которые могут быть принимаемы всерьез разве лишь обитателями в чеховской „палате № 6-ой“, то в теории дело идеализма безнадежно проиграно.

Учение, согласно которому ничто и никто не существует кроме меня и моих представлений, называется солипсизмом [1]). Как видит читатель, солипсизм неизбежен там, где за точку исхода берется индивидуальное сознание, т.-е. там, где мыслитель стоит на почве субъективного идеализма.

VIII.

Так как нелепость солипсизма очевидна, то оставим почву субъективного идеализма и посмотрим, в каком виде представится спор между идеализмом и материализмом, если мы взглянем на бытие в восприятии с точки зрения того сверх-индивидуального сознания, к которому апеллируют идеалисты, не имеющие мужества признать солипсизм.

---

[1]) От латинских слов: solus ipse

И прежде всего спросим: что это за сверх-индивидуальное сознание? Откуда оно взялось? Если бытие равно бытию в восприятии, то я решительно не имею (NB: логического) права говорить о каком-то сверх-индивидуальном сознании, будто бы существующем вне моего индивидуального. Тут повторяется ошибка Беркли, сначала сказавшего, что нет никакого бытия, независимого от восприятия, а потом возвестившего, что независимо от восприятия существует бог.

Идеалист, признающий существование сверх-индивидуального сознания, останется догматиком, сколько бы ни твердил он о необходимости критики. Однако будем покладисты и здесь. Признаем эту догму и посмотрим, что из нее следует.

Догматическое учение о сверх-индивидуальном сознании имело наиболее стройный вид у Шеллинга и у Гегеля. Их абсолютный дух есть не что иное, как сверх-индивидуальное сознание, в котором будто бы заключается и объект и субъект, и природа и (субъективный) дух. Но у Шеллинга это значило, что вселенная есть лишь самосозерцание этого духа. По учению Гегеля, в системе которого отведено было так много места (безличному, „абсолютному") логическому процессу, вселенная есть самомышление абсолютного духа. В сущности это одно и то же. И если бы Гексли вздумал, отмахиваясь от материалистов, искать спасения на почве абсолютного идеализма, он принужден был бы сказать нам: „В качестве биолога я, разумеется, признаю существование как живых организмов, так и окружающей их материальной среды. А в качестве философа я думаю, что материальная среда, окружающая организмы, сами эти организмы, а также и я, биолог, с большим старанием и успехом изучающий их сравнительную анатомию и разрабатывающий теорию их развития,—короче, все, что было, есть и будет, было, есть и будет лишь в самосозерцании или самомышлении абсолютного духа".

В серьез принимать такое „привидение" (вспомните отзыв Канта о системе Фихте) опять невозможно. Системы Шеллинга и Гегеля имели свои великие достоинства. Они чрезвычайно много дали мыслящему человечеству. Но они много

дали не потому, что объявляли вселенную процессом, совершающимся в абсолютном духе. Напротив, тут была самая слабая их сторона, в весьма значительной степени обесценивавшая те блестящие открытия, к которым гениальные авторы их приходили, когда внимательно относились к действительному миру.

Еще раз: в теоретическом смысле все попытки отговориться от материализма посредством апелляции к основному положению идеализма (esse—percipi, без субъекта нет объекта, и т. п.) обречены на жалкую неудачу. Если попытки эти все-таки упорно повторялись, повторяются и долго еще будут повторяться, то дело тут вовсе не в теории: упорное повторение этих теоретически безнадежных попыток объясняется указанной выше общественно-психологической причиной.

Но как же должны разрешать основной вопрос философии те мыслящие люди, которые почему-либо не испытали на себе влияния этой причины? А вот как.

IX.

Идеалисты и неокантианцы упрекают материалистов в том, что те „сводят" психические явления к явлениям материальным. Фр.-А. Ланге говорит, что для материализма „всегда останется непреодолимым препятствием объяснить, как из вещественного движения может получиться сознательное ощущение" [1]). Но Ланге, как историк материализма, обязан был бы знать, что материалисты никогда и не обещали дать ответ на этот вопрос. Они только утверждают, что, — по вышеприведенному, чрезвычайно удачному выражению Гексли, — помимо субстанции, обладающей протяжением, нет никакой другой мыслящей субстанции и что, подобно движению, сознание есть функция материи. Эта материалистическая мысль выразилась,—правда, крайне наивно,—еще в учении Дисгена Аполлонийского, утверждавшего, что первовещество,— согласно его учению, воздух,—одарено сознанием и „много знает". Ламетри, ко-

[1]) „История материализма", стр. 653.

торого считают „грубейшим материалистом", отказывался объяснить, откуда происходит способность материи к ощущению. Он принимал эту способность, как факт, он считал ее в такой же мере принадлежащей материи, как и способность к движению. Взгляд Ламетри на этот предмет был очень близок ко взгляду на него Спинозы, что и неудивительно, так как он выработал свое учение под влиянием Декарта, но, подобно Спинозе, отверг дуализм великого француза. В своем сочинении: „L'Homme plante", он говорит, что изо всех живых существ человек есть то, которое более всех обладает душою, а растение—то, которое обладает ею в наименьшей степени. Но он тут же дает понять, что „душа" растения совсем не похожа на душу человека: „Хороша душа, не имеющая никаких стремлений, никаких желаний, никаких страстей, никаких пороков и добродетелей и не смущаемая никакой заботой о нуждах тела!". Этим он хотел сказать, что разным формам материальной организации соответствуют разные степени „одушевленности" [1]).

В своем споре с Бернштейном я документально доказал, что самый блестящий представитель другого течения во французском материализме XVIII столетия, Дидро, стоял на точке зрения „новых спинозистов" (его собственное выражение), которые „исходят из того основного принципа, что материя способна ощущать", и убеждены, что „существует" одна только материя и ее существование служит достаточным объяснением всех явлений [2]). Избегая излишних повторений, прибавлю еще только одно: такой же взгляд старался провести в своих сочинениях и очень известный и у нас когда-то материалист Молешотт, который, кстати сказать, давал этому взгляду характерное название мате-

[1]) Достойно замечания, что Дю-Буа-Реймон в своей речи о Ламетри (Berlin 1875) не только верно изложил этот его взгляд, но и признал его тем монистическим взглядом, которого держатся теперь очень многие натуралисты. Эта речь Дю-Буа-Реймона могла бы служить ответом на его же так много нашумевшую речь о границах познания природы.

[2]) „Il ne faut pas confondre les spinosistes anciens avec les spinosistes modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible" и т. д. („Encyclopedie", t. XV-me, p. 474). Далее следует краткое изложение собственного взгляда Дидро.

риально-духовного воззрения (Stoffgeistige Anschauung) [1]).

При нынешнем повсеместном господстве идеализма весьма естественно, что история философии излагается теперь с идеалистической точки зрения. Вследствие этого Спинозу давно уже причислили к идеалистам. Поэтому иной читатель, вероятно, очень удивится, что я понимаю спинозизм в материалистическом смысле. Но это—единственно правильное его понимание.

Еще в 1843 г. Фейербах высказал совершенно основательное убеждение в том, что учение Спинозы было „выражением материалистических понятий новейшей эпохи". Конечно, и Спиноза не избежал влияния своего времени. Его материализм был, по замечанию Фейербаха, одет в теологический костюм [2]). Но важно было то, что им, во всяком случае, устранялся дуализм духа и природы. Если природа называется у Спинозы богом, то одним из аттрибутов его бога является протяженность. В этом и состоит коренное отличие спинозизма от идеализма [3]).

В идеализме также устраняется дуализм духа и природы. Абсолютный идеализм проповедывал тожество субъекта и объекта в недрах абсолютного. Но тожество это достигалось тем, что существование объекта признавалось не более, как существованием в „самосозерцании" (или в самомышлении) абсолютного духа. Быть и здесь означало, в последнем счете, „быть в восприятии": esse=percipi. На этом основании идеалисты и могли говорить о тожестве субъекта и объекта.

Материалисты утверждают не тожество субъекта и объекта, а их единство. „Я" не только субъект, но также и объект: всякое данное „я"—субъект для себя и объект для другого То, „что для меня, субъективно

---

[1]) „Für meine Freunde". Lebens-Erinnerungen von Jac. Moleschott, Giessen, 1901 SS. 222, 230, 239.

[2]) Гениальный Дидро понимал это, и оттого он, как мы только что видели, не хотел смешивать „новых спинозистов" со „старыми".

[3]) Беркли говорил (см. выше), что признание независимого от сознания существования материи неизбежно ведет к признанию протяженности бога, а в этом признании заключается, по его мнению, сущность материализма

есть чисто-духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, объективно, есть акт материальный" (Фейербах).

Но если это так, то мы не имеем никакого права говорить о непознаваемости объекта.

X.

Тесно связанное с именем Канта „критическое" учение о непознаваемости объекта (вещи в себе), на самом деле, очень старо. Оно перешло в новую философию из платоновского идеализма, который, в свою очередь, заимствовал его, как мы видели выше, из первобытного анимизма.

В Платоновом „Федоне" Сократ утверждает, что душа созерцает бытие через тело, „как будто через стены темницы, но не сама через себя", и поэтому находится в „состоянии полного незнания" [1]). В другом месте этого разговора он выражается еще определеннее: „Пока мы облечены телом, пока наша душа соединена с этим злом, мы никогда не будем обладать в надлежащей полноте тем, к чему стремимся: я разумею истину" [2]). Истина недоступна познанию „через тело", т.-е. посредством наших внешних чувств, через эту темницу души,— на этом построено у Платона все учение о познании. И это же положение было,— без критики,— усвоено отцом „критической" философии, как еще раньше было оно усвоено идеалистами нового времени и даже средних веков („реалисты").

Учение о непознаваемости вещей в себе имеет смысл именно только с точки зрения этой,— совершенно примитивной,— теории познания. Лишенное своей ветхой основы, учение о непознаваемости неизбежно ведет к неразрешимым противоречиям, в борьбе с которыми вдумчивый Кант заслужил от Фихте название „ein Dreiviertelskopf".

Познание предполагает наличность двух объектов: во-первых, познаваемого, во-вторых, познающего. Познающий объект и называется субъектом. Для того, что-

---

[1]) „Федон", перевод Дмитрия Лебедева, Москва 1896, стр. 60—61

[2]) Стр. 23 того же перевода.

бы объект был в большей или меньшей мере познан субъектом, надо, чтобы он произвел на него известное действие: „поскольку человеческое тело испытывает на себе какое-либо действие внешнего тела, постольку оно воспринимает внешнее тело“,—говорит Спиноза [1]).

Для человеческого тела результат действия на него тела внешнего будет с объективной стороны чисто материальным (новое состояние известных тканей), а с субъективной — психологическим (известное восприятие). Но и с той, и с другой стороны он будет состоянием познающего объекта, т.-е. субъекта. В этом смысле всякое знание субъективно. Быть познаваемым значит быть для другого. Но отсюда вовсе не следует, что истинное познание объекта недоступно для субъекта или, другими словами, что это бытие для другого не соответствует бытию в себе. Предполагать это можно было лишь до тех пор, пока считалось, что познающее „я“ есть нечто нематериальное, стоящее вне природы. Но ведь это совсем не так. „Мое тело, как целое, и есть мое Я,— справедливо говорит Фейербах,— моя истинная сущность. Думает (а следовательно, и познает внешний мир. *Г. П.*) не отвлеченное существо, а именно это действительное существо, это тело“. Это тело есть часть космоса. Если внешние предметы действуют на него именно так, а не иначе, то,— как с объективной, так и с субъективной стороны,— это обусловливается природой целого. По счастливому выражению Гексли, человеческий мозг есть орган самосознания космоса. Но тело, обладающее этим органом, живет в известной материальной среде, и если бы мозг не мог познать хотя бы некоторых свойств этой среды, то невозможно было бы и существование человеческого организма. Чтобы существовать, люди должны уметь пред-

[1]) „Этика“, перевод В. П. Модестова, изд. четвертое, стр. 86. Это место „Этики“ крайне важно, и я приведу его в подлиннике: „At quatenus corpus humanum a corpore aliquo externo aliquo modo afficitur, eatenus corpus exter num percipit“. (Benedicti de Spinoza: „Opera quae supersunt omnia“, vol. II, Jena 1803, p. 104.) Полезно сопоставить с этим следующие слова Энгельса: „Von Körpern, ausser der Bewegung, ausser allem Verhältniss zu den anderen Körpern ist nichts zu sagen“. („Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx“, herausgegeben von A. Bebel und Ed. Bernstein, Stuttgart 1913, IV Band, S. 344.)

видеть, по крайней мере, некоторые явления. А предвидение их предполагает истинное знание, по крайней мере, некоторых свойств того целого, малую часть которого составляет познающий субъект [1]).

Наконец, те эклектически настроенные „мыслители", которые усиливаются соединить материалистическое объяснение истории с идеалистической теорией познания, упускают из виду, что если бы объект был непознаваем для субъекта, то невозможно было бы ни развитие общества, ни самое его существование: как то, как и другое предполагает наличность известного числа объектов-субъектов, способных так или иначе согласовать свои действия, т.-е. познавать друг друга.

Материал для познания природы и друг друга дается нам нашими внешними чувствами. В доставляемый ими материал наш рассудок вносит известный порядок: он сочетает между собою одни явления и разделяет другие. На этом основании Кант говорил, что рассудок диктует природе свои законы. На самом деле, рассудок только приводит, „проявляет" то, что диктуется ему природой. „Мы разделяем то, что разделено в природе, и связываем то, что связано в ней",—говорил Фейербах. Мы подчиняем вещи одну другой, как основу и следствие, потому что таково их фактическое, чувственное, действительное, предметное взаимоотношение [2]).

Научная теория эволюции учит нас, что материя существовала тогда, когда еще не было не только людей с их понятиями и не только живых существ вообще, но и самой земли, самой солнечной системы.

---

[1]) „Pour établir la valeur de nos sensations,—превосходно говорит П. Дельбэ,—...il suffit, que pour une même excitation, la réaction céllulaire soit la même, et aucun esprit scientifique ne saurait douter qu'elle le soit. Si elle est la même pour une même excitation... la répétition du phénomène entraine nécessairement à établir une concordance entre l'excitation et la réaction, de telle sorte, que cette réaction devient révélatrice de cette excitation. Ainsi s'établit une concordance du monde extérieur qui ne peut être trompeuse" („La science et la réalité", Paris 1913, p. 90).

[2]) „Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie" (aus dem handschriftlichen Nachlass). Feuerbach' Werke, II Band, Stuttgart 1904, SS. 322—323.

Указывают еще на то, что теперь многие естествоиспытатели склоняются к энергетическому миропониманию. Мало того. Известный проповедник энергетики, немецкий химик Оствальд давно уже упражняется в „преодолении научного материализма" (Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus). Но тут простое недоразумение. Хороший химик Оствальд единственно потому надеется „преодолеть" материализм посредством энергетики, что слишком плохо осведомлен по части философии.

Я не считаю энергетическое миропонимание удовлетворительным. Я думаю, что оно слабо во многих отношениях. Энергетическая теория познания запутывается, по-моему, в неразрешимых и, можно сказать, постыдных противоречиях[1]). Но когда энергетическое миропонимание противопоставляют материалистическому, я пожимаю плечами.

Джозеф Пристли,—бывший не только замечательным химиком, но, в отличие от Оствальда, также и тонким мыслителем,—отказывался признать за материей свойство непроницаемости (impenetrability or solidity). По его учению, она обладает лишь двумя свойствами: притяжением и отталкиванием [2]). И этот его взгляд на материю был, по его собственным словам, заимствован им у Босковича [3]). Иначе сказать, материальная частица была, по Пристли, лишь центром известных сил. Но такой взгляд,—по существу, очень близкий ко взгляду энергетиков,—не мешал Пристли упорно отстаивать материализм. И мы согласимся, что он имел на это полное право, если вспомним, как определяют материалисты материю: она есть то, что каким-либо образом, посредственно или непосредственно, действует на наши внешние чувства [4]).

---

[1]) Было бы очень желательно, чтобы Деборин во втором издании своего „Введения" посвятил особую главу критике энергетического миропонимания и основанной на нем гносеологии.

[2]) „Matter is a substance possessed of the properties of attraction and repulsion only" („Disquisitions relating matter and spirit", second edition, Birmingham MDCCLXXXII, p. 32).

[3]) Там же, p.p. 23—24.

[4]) Легко понять происхождение этого определения: спиритуалисты считали как известно, что „дух" на внешние чувства не действует

Вместо слов „наши чувства" здесь лучше будет сказать: „на внешние чувства живых организмов". Но как бы там ни было, под это определение подойдет и „энергия", если только мы не вздумаем утверждать, что на внешние чувства живых существ она действия не оказывает.

Это значит, что можно противопоставлять энергетическое миропонимание механическому [1]), но никак не материалистическому.

Некоторые немецкие идеалисты, а за ними и всякая всячина, как говаривал Герцен, хватаются также за новейшие химические открытия, как за довод против материализма. Деборин хорошо сделал, обнаружив несостоятельность этого мнимого довода. К тому, что сказано им (см. стр. 236—237), мне хочется прибавить еще несколько слов.

Проф. Н. А. Шилов очень хорошо сказал, что, принимая принципиально возможность движения и колебания электронов, „более или менее тесно связанных с атомами и молекулами, этим самым электронная теория признает уже, очевидно, электрон за составную часть материи". Тот же естествоиспытатель справедливо думает, что новейшие химические открытия наводят на мысль о существовании некоторой materia prima, „более тонкой, чем сами атомы" [2]). Но нужно заметить, что явления, совершающиеся „в недрах атома", как нельзя лучше подтверждают диалектический взгляд на природу.

Гегель упрекал когда-то „конечную физику" (die endliche Physik) в том, что она слишком крепко держится за отвлеченные рассудочные определения. Одной из проистекавших отсюда ошибок являлось,—говорил он,—отрицание „конечной физикой" возможности превращения элементов [3]). Впоследствии, в конце пятидесятых годов XIX века, Энгельс, изучавший тогда сравнительную анатомию и физиологию, находил, что если бы „старик" (der Alte) писал свою натурфилософию „теперь" (1858 г.), то к нему со всех сторон

---

[1]) См. интересную книгу A. Rey: „L'Energétique et le Mécanisme", Paris 1908

[2]) „В недрах атома", „Природа" февраль 1915, стр. 182 и 179.

[3]) „Naturphilosophie", § 286, и Zusatz к нему (Hegels Werke, VII Band, SS. 172—173).

потекли бы факты, подтверждающие правильность его диалектического понимания процессов природы [1]). А что сказал бы Энгельс в наши дни, когда открыты были такие изумительные превращения материи, происходящие „в недрах атома", который еще совсем недавно считался совершенно неизменным?

Все течет, все изменяется. Нельзя дважды вступить в один и тот же поток. Теперь мы знаем это лучше, нежели когда бы то ни было!

Г Плеханов

---

[1]) См. его письмо к Марксу от 14 июля 1858 г (цитированный ими „Briefwechsel" II Band, SS 278—279)

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

ГЛАВА I.

Бэкон Веруламский.

Бэкон—первый крупный философ нового времени; его учение возникло на развалинах средневековой схоластики и представляет собою первый более или менее совершенный продукт новой эпохи. Социальные условия, благоприятствовавшие процветанию схоластической философии, постепенно разрушаются и дают место новым, на почве которых развивается и новая идеология. Не может быть никакого сомнения в том, что одним из условий процветания схоластики в средние века является господство духовенства и стремление последнего примирить религию с требованиями разума. Но так как высшей инстанцией признавалось церковное учение, то философия всецело поглощалась теологией. Теология является естественной идеологией духовенства, ищущего „оправдания" своей власти и своему положению в обществе в потустороннем мире. Вторым условием, благоприятствовавшим развитию схоластики, мы считаем феодальную организацию, которая всецело поглощает личность, так что учение о самостоятельном существовании понятий является идеологическим рефлексом той общественной организации, в которой растворяется индивидуальность, в которой настоящей реальностью считается „вид", т.-е. „общее понятие".

Вместе с разложением феодальной организации и назреванием новых буржуазных общественных отношений разлагается старая „схоластическая" и развивается новая „буржуазная" идеология. Глухая борьба между двумя мирами—отживающим и вновь нарождающимся—происходит уже в недрах самой феодальной организации. Процесс разложения средневековой идео-

логии отражается в знаменитом споре реалистов с номиналистами о значении понятий.

Поставленный Порфирием вопрос о природе пяти „слов" послужил началом борьбы между реалистами и номиналистами. Обращаясь к исследованию „природы", „пяти естеств" или „пяти слов", Порфирий задается вопросом о том, имеют ли наши понятия „род", „вид" и проч. реальное бытие вне нашего мышления, или же они существуют лишь в нашем уме. И далее, если они существуют реально, то какова их природа—телесная или духовная—и в какой форме они ведут свое существование, т.-е. пребывают ли они неразрывно в самих вещах, в чувственном мире, или же они ведут самостоятельное бытие.

Реалисты направления Ансельма Кентерберийского признавали вместе с Платоном, что общие понятия ведут бестелесное существование независимо от чувственных вещей, что понятия реальны и предшествуют вещам (sunt ante res). Реалисты берут в качестве исходного пункта мышление, понятие, затем они последнее анализируют, вскрывают все присущие, т.-е., вернее, заранее приписываемые данному понятию, определения, а найденным, таким образом, предикатам приписывают физическое бытие, реальность. Ошибка Ансельма и всех реалистов вообще заключалась в том, что они приписывали объективную реальность тому, что имело лишь „субъективное" значение, что они отожествляли мышление с бытием, логические категории с „онтологическими".

Против реализма выступают номиналисты. Номинализм представляет в то время, без сомнения, прогрессивное явление и знаменует протест личности против той общественной организации, которая поглощала индивидуальность и не давала ей простора. Номинализм означает вместе с тем возврат к конкретной действительности. Если реализм своим учением о метафизическом значении понятий представляет рационалистическое направление, то номинализм с самого начала обнаруживает тяготение к сенсуализму. Реалисты опираются главным образом на платоновское учение об идеях [1]); номи-

[1]) В этом нет ничего неожиданного, так как платонизм, подготовивший почву для христианского учения, должен был оказаться в средние века тем учением, которому легче всего было сочетать религию с философией...

налисты связывают свою точку зрения с эпикуреизмом и, следовательно, с материализмом, так что в известном смысле борьба реализма с номинализмом означает борьбу идеализма с материализмом...

Номинализм, в полном согласии с материализмом, отрицает метафизическое значение идей и понятий и придерживается того мнения, что в природе существуют лишь единичные предметы и что вещи предшествуют нашим логическим понятиям, которые являются лишь абстракциями.

Мы сказали, что в борьбе с реалистами номиналисты фактически становились на точку зрения материализма, но было бы ошибочно думать, что номиналисты отрицали бытие бога или что у них были вообще какие-либо ясно выраженные атеистические стремления. Напротив того, представителями обоих умственных течений в схоластической философии являются люди верующие—монахи. Францисканцы, разумеется, не думали о борьбе с религией, но это им не помешало, однако, сыграть глубоко революционную роль в развитии философской мысли, с одной, и в процессе разрушения феодальной идеологии—с другой стороны [1]).

Реализм с его метафизикой понятий находится, разумеется, в большей гармонии с церковным учением, чем номинализм, и потому стремление разграничить философию и теологию, знание и веру проявилось впервые среди номиналистов.

Номинализм становится с течением времени обширным течением, чему способствует рост производительных сил общества, постепенно разрушающих феодально-церковные организации и освобождающих человеческую личность от сковывающих ее пут.

В средние века человек сосредоточивает все свое внимание на сверх-эмпирическом мире, считавшемся единственной реальностью, заслуживающей изучения и исследования. Но уже в XIV столетии постепенно назревает потребность в изучении конкретной действительности, считавшейся прежде одной лишь

---

[1]) Маркс замечает в одном месте: „Уже схоластик Дунс Скот задавался вопросом: „Не может ли материя думать?". Чтобы сделать возможным такое чудо, он взывал к божьему всемогуществу, т.-е., другими словами самое теологию заставил он проповедывать материализм". Стремление „теологизировать" материализм ведет неизбежно к „материализированию" теологии, т.-е. к устранению последней.

видимостью. Раз понятия не имеют, как это доказывали номиналисты, реального бытия, то зачем же тратить энергию на бесплодные умствования? И человек начинает постепенно обращаться к единственной реальности—к конкретным вещам и их закономерной связи. Так возникает „новая" наука и „новая" философия.

Мы не станем останавливаться на тех мыслителях, имена которых в наше время полузабыты, но которые в свое время сыграли громадную роль в истории развития философской и научной мысли. В нашу задачу не входит подробное изложение и разбор всех встречаемых нами по пути философских учений. Мы имеем в виду дать лишь краткий обзор „эмпирической" философии в ее отношении к материализму. А так как эмпиризм нашел свое классическое выражение в Англии, то мы должны обратиться прежде всего к изучению английских эмпириков, при чем мы и тут не намерены представить исчерпывающее изложение и критику этих учений, а будем пользоваться материалом, сообразуясь с той специальной целью, которую мы себе поставили.

Номинализм развился раньше, чем где бы то ни было, в Англии. Это обстоятельство находится, разумеется, в тесной связи с развитием капиталистических отношений в этой стране и с процессом разрушения феодализма, а вместе с ним и его идеологии — теологии. Номинализм, как мы уже указывали, может быть рассматриваем как протест против платонизма и идеализма и как возврат к материализму. Это понятно не только с точки зрения „формально-логического", но и с точки зрения „исторического" хода развития философской мысли. Платонизм представлял в свое время, т. е. в Греции, отрицание материалистической философии. Учение Платона об идеях выработалось в борьбе с материализмом, сенсуализмом и гераклитизмом. Сенсуализм и материализм были вытеснены платоновским идеализмом, способствовавшим, быть может, развитию формальной стороны мышления, но относившимся враждебно к материально-конкретной стороне действительности, ибо настоящей реальностью сторонники этого философского учения считали идею, понятие, находящееся по ту сторону чувственных вещей, и изучение конкретной действительности могло, по их мнению, только затуманить взор и отвлечь вни-

мание от истинной сущности бытия. Ясно, что с пробуждением научных интересов борьба против платоновского идеализма могла вестись успешно только на почве материализма, который уже в древности дал такой могучий толчок развитию науки.

Однако открыто стать на точку зрения материализма номиналисты в большинстве случаев не решались. Но тем не менее номинализм все же является, как выражается Маркс, „первым выражением материализма". Поскольку же номиналисты стремились обосновать свои взгляды, исходя из протагоровского сенсуализма, они неминуемо возвращались в лоно идеализма. В самом деле, зародыши современного феноменализма и субъективного идеализма мы уже встречаем у некоторых номиналистов, которые доходили в своих выводах и до отрицания внешнего мира. Та самая действительность, которая должна была быть восстановлена в своих правах, отрицалась, как только номиналисты уклонялись от материализма и становились на почву чистого эмпиризма или сенсуалистического феноменализма. Уже Вильям Оккам учил, что высшей достоверностью обладает внутренний опыт и самопознание, что наши внутренние состояния и переживания нам более известны, чем бытие вещей вне нас. Очевидно, что такой постановкой вопроса достигались прямо противоположные результаты, но тем не менее сенсуализм даже в такой односторонней формулировке означал шаг вперед в сравнении с необузданным рационализмом реалистов.

Самых великих своих завоеваний наука—и в первую очередь естествознание—достигает тогда, когда ученые придерживаются материалистической точки зрения. Самым зрелым ученым и философом в этом отношении следует считать Галилея...

Сущность борьбы номинализма против реализма сводилась, главным образом, к вопросам, так сказать, методологическим. Рационалистически-схоластический метод мышления должен был быть сменен новым материалистическим методом познания. Основатели современной философии, как Декарт, так и Бэкон, в этом именно смысле и понимают свою историческую задачу, т.-е. необходимость методологически обосновать великие завоевания науки. Практика предшествует теории. На почве достигнутых естествознанием резуль-

татов следовало изучить основные предпосылки научных методов исследования с целью принципиального обоснования познания вообще. И первым философом, выполнившим эту задачу, был Бэкон Веруламский.

Вполне правильно замечает о нем Ланге в своей истории материализма, что „труднее было бы резко и определенно указать, в чем он отличается от материализма, чем то, что он имеет с ним общего". Действительно, если не принять во внимание некоторой непоследовательности, обнаруженной не только Бэконом, но и всеми мыслителями этого переходного времени, то основатель современной философии был несомненным материалистом. Да иначе и не могло быть, так как все современное естествознание покоится исключительно на предпосылках материалистической философии, так что, абстрагируя от тех условий познания, которые лежат в основании современного естествознания, Бэкон должен был прийти к материализму. В центре философских и научных интересов стоят, таким образом, методологические вопросы, на которых сосредоточивает свое внимание и Бэкон. Не выдерживает критики тот упрек, который часто делается Бэкону, а именно: что он, мол, в сущности, ничего нового не дал, что все элементы его учения были вполне уже выработаны до него различными мыслителями, как Телезио, Кампанелла, Флюд, Кремоний, Роджер Бэкон. Такого рода упреки не имеют никакой цены. В настоящее время всякий уже знает, что ни одно великое учение не рождается готовым, как Минерва из головы Юпитера, что если известное учение выражает потребность эпохи, то оно появляется в различных формах у различных мыслителей. Значение Бэкона, как философа, следовательно, нисколько не умаляется от того, что у него были предшественники. За Бэконом остается та заслуга, что он наиболее последовательно и в наиболее систематической форме стремился сочетать все готовые уже элементы в одно стройное целое и распространить научный метод на всю область человеческого знания.

Было бы позором для человечества, — замечает Бэкон в своем „Novum organon", — если бы интеллектуальный мир (т.-е. умственный кругозор) оставался в отведенных ему древностью пределах в то время, когда область материального

мира — страны, моря и планеты неизмеримо расширена в познана".

Приведенным замечанием своим Бэкон прямо, что называется, попадает в цель... Эпоха, в которую живет английский мыслитель, отличается необыкновенным расцветом науки, вызванным, в конечном счете, ростом производительных сил, материальными потребностями общества. Новые изобретения и открытия ведут к увеличению мощи человека над силами природы—с одной и к расширению области человеческого познания—с другой стороны. Новым материальным условиям жизни должны соответствовать и новые формы мышления.

Истинно великим человеком является тот, кто лучше других понимает потребности своего времени. Таким человеком был, без сомнения, Бэкон. Он понимает, что новые материальные условия жизни неизбежно должны повлечь за собою переворот и в области интеллектуальной. Молодая жизнь не может довольствоваться старыми формами мышления, и Бэкон твердо и решительно становится на сторону новой нарождающейся жизни, стремясь создать новую логику, которая являлась бы выражением новой эпохи. Новая логика (или, вернее, новый метод познания) должна, в отличие от схоластического рационализма и в полном согласии с номинализмом, сосредоточить все свое внимание на конкретной действительности, исследовать вполне объективно природу и стремиться к познанию присущей ей закономерности. Высшей целью и единственной задачей науки является, по мнению философа, господство человека над природой. Знание—самое надежное средство для завоевания могущества. Только знание может обеспечить человеку власть над вещами, над материальным миром, ибо наше могущество, наша власть над природой основывается единственно на понимании взаимной внутренней связи вещей, на знании законов природы. Соответственно этому, знание есть сила и сила есть знание. „Могущ" тот, кто „может", а может тот, кто знает, потому что „знание и могущество человеческое совпадают" [1]). Наука, таким образом, не отрывается у Бэкона от практической жизни, а, наоборот, связывается с ней, ибо она сама представляет продукт потреб-

[1]) Scientia et potentia humana in idem coincidunt („Nov. Org.", кн. I, § 3).

ностей материальной жизни и является, в свою очередь, средством, дающим возможность увеличить материальную мощь человека. Наука выполняет две тесно и неразрывно между собою связанные задачи: во-первых, она, толкаемая потребностями материальной жизни, вскрывает внутреннюю связь вещей, открывает законы природы; во-вторых, знание законов природы дает человеку возможность господствовать над нею, т.-е. превращает теоретическое знание в могущественное средство, направляющее культурное развитие человечества. Сущность средневековой философии заключалась в искусстве диспутировать и путем силлогизмов и доказательств, почерпнутых из чистого разума и выведенных из абстрактных понятий, устанавливать ту или другую истину. Этот характер средневековой философии превратил ее в бесплодную смоковницу. Новая философия должна, по мнению Бэкона, оперировать не „понятиями“ и не силлогизмами, а фактами. Схоластики анализировали отвлеченные и бескровные понятия, новая философия, в противоположность средневековой, имеет своей задачей анализ и исследование самой природы, конкретной действительности, ибо „все, что существует, достойно того, чтобы быть познанным“. И только истинное знание вещей даст возможность подчинить природу потребностям человеческим.

Бэкон стремится охватить своим новым методом всю область человеческого знания: естественные науки, политику, логику, этику и т. д. „Природа“ составляет одно целое, связанное внутренним единством. Не следует ограничиваться изучением одного какого-нибудь круга явлений. Необходимо стремиться к познанию всей природы, что дает возможность установить законы, общие всем явлениям природы. Заблуждению, как выражается Бэкон, свойственно разнообразие, истине же—единство. Вся природа должна рассматриваться, как единый цельный организм, который познается одним и тем же философским методом, имеющим своей конечной целью—вскрыть присущую этому организму закономерность.

Как же, спрашивается, изучать явления природы? На этот вопрос Бэкон отвечает: „посредством наблюдения и эксперимента“; т.-е. посредством опыта, а не помощью логических понятий, конструированных тем или иным „субъектом“. Познания вещей возможно достигнуть единственно посредством опыта. Опыт воз-

водится новой логикой в принцип познания. Но неправильно было бы, однако, думать, что Бэкон понимает „опыт“ в том узком и одностороннем смысле, в каком он понимается впоследствии Юмом и в наше время сторонниками „чистого опыта“. Его метод не психологический, о чем речь будет ниже, а материалистический. Его прообразом является не Протагор, а Демокрит, которому, по справедливому замечанию Бэкона, удалось проникнуть в сущность природы глубже, чем кому бы то ни было другому из древних философов... Наука имеет своей задачей дать верное, объективное изображение действительности. Не идеализировать природу следует нам, а объективно изучать ее механизм, потому что только в таком случае мы узнаем действительные причины явлений, их объективную связь, что дает возможность использовать наши знания в целях господства человечества над силами природы—в целях культуры. Необходимо, в известном смысле, подчиниться тому объекту, который подлежит нашему изучению. Если Бэкон, стало быть, исходит из опыта, как основного принципа и источника познания, то „опыт“ у него имеет совершенно другой смысл, чем у Юма и у „наивных эмпириков“ вообще. Критерием познания, с точки зрения Бэкона, является предмет, материальный мир, а не внутренний опыт, переживание или состояние сознания. Бэкон критикует основное положение Протагора и всех позднейших сторонников „чистого эмпиризма“, будто человек является мерой всех вещей. Вот что говорит по этому поводу Бэкон в первой книге своего главного сочинения „Novum organon“: „Эти идеалы (idola tribus) коренятся в самой человеческой природе.. Ошибочно считать человеческое чувство мерой вещей. Напротив того, все наши восприятия, как чувств, так и рассудка, созданы по аналогии человека, а не по аналогии вселенной. Человеческий рассудок относится к лучам вещей, как изогнутое зеркало; смешивая свою собственную природу с природой вещей, он, стало быть, искажает и портит вещи [1]).

Мы думаем, что философ не ошибался, считая первые три рода идолов не столь вредными для науки, сколько именно приведенные нами idola tribus. Тем вреднее становится этот

[1]) „Novum organon“, § 41

четвертый род идолов, когда он возводится в теоретический принцип, когда, стало быть, вся совокупность вещей рассматривается sub specie hominis. Человек—зеркало вещей, он познает окружающий мир посредством своих ощущений; внешний мир, преломляясь в человеческой душе, вместе с тем сам изменяется. Объективный мир принимает форму, соответствующую человеческой природе, особенностям его организма. Необходимо, стало-быть, отделить субъективные элементы, свойственные лишь организации человека, от объективных элементов познания. Мы никогда не достигнем объективного познания, если будем рассматривать мир под углом зрения человеческих желаний и симпатий. Истинное познание—то, которое достигается исследованием объективного мира с точки зрения того же объективного мира.

Всякое познание природы начинается вместе с чувственным восприятием. Но нельзя слепо отдаваться чувственным восприятиям, принимая без критики то, что они нам преподносят. Наука есть опыт. Она состоит в применении рационального метода к данным, доставляемым внешними чувствами,—как характеризует Маркс точку зрения Бэкона. Нельзя ограничиваться восприятиями, получаемыми от вещей, потому что восприятие предмета не тожественно с предметом восприятия. Ощущение есть результат действия внешнего предмета на нашу чувственность, и смешивать эти две стороны—объективную и субъективную—значит совершать самую крупную ошибку. Рассматривать мир под углом зрения субъективных ощущений было бы неправильно; мы не имели бы объективного знания и подчинили бы мир человеческой природе, провозгласив непосредственный опыт мерой вещей, а это, в сущности, и значит смотреть на мир ex analogia hominis. Необходимо подвергнуть наши восприятия „рациональной“ обработке с целью достижения адэкватного познания, соответствующего природе объективного мира. Если современные феноменалисты, вслед за Беркли и Юмом, толкуют о „чистом опыте“, то они под ним понимают непосредственное содержание сознания. Этот „чистый опыт“ „чистых“ эмпириков сводится к внутреннему опыту, к совокупности субъективных переживаний. Феноменалисты возводят ощущение или восприятие в принцип и критерий познания, и если они говорят о чистом

опыте, то это на их языке означает, что необходимо стремиться к очищению ощущений от всего того, что так или иначе напоминает о внешнем мире. Между тем, как „чистый опыт" у Бэкона означает совершенно другое. Наш философ желает быть продолжателем великих традиций материалиста Демокрита. Он стремится к чистому опыту в смысле очищения внешних вещей, материального мира от субъективных примесей Юмисты считают внутренний опыт своей исходной и конечной целью; они полагают, что непосредственные переживания, отделенные от объективных элементов бытия, доставляют настоящее познание—„чистый опыт". Они отрицают всякое познание, направленное к исследованию того, что лежит за пределами ощущений, полагая, что, кроме ощущений, ничего более вообще не существует. Эту точку зрения мы называем субъективно-психологической и соответственно этому и метод, которым феноменалисты пользуются, психологическим, так как они исследуют мир под углом зрения непосредственных переживаний субъекта, ex analogia hominis.

Метод же Бэкона может быть с полным правом признан материалистическим, поскольку знаменитый английский мыслитель исходит из признания материального мира, действующего на наши органы чувств и производящего в нас ощущения. Критерием познания является для Бэкона существующий независимо от сознания реальный мир. Он стремится к исследованию природы, конкретной действительности ex analogia universi. Одним словом, Бэкон—объективист, последователи феноменализма—субъективисты.

„Всякое действительное объяснение природы,—говорит Бэкон,—состоит из верных экспериментов, при чем чувство судит лишь об эксперименте, эксперимент же—о самом объекте". Инструмент выполняет то, чего не в состоянии выполнить наши чувства. Последние изменчивы и в очень малой степени восприимчивы. Другое дело—инструмент.

Еще большее значение имеет эксперимент. При последнем мы имеем возможность заглянуть в самые сокровенные тайны природы, заставляя ее действовать определенным образом, принуждая ее дать ответ на интересующий нас вопрос и т. д.

Только те эксперименты имеют действительно научное значение, которые вскрывают объективную связь вещей и при-

чину явлений. Для познания природы необходимо обращаться к самой природе, отрекаясь от всех „идолов", способных только исказить действительность.

Но эксперимент означает только в сущности установление фактов; он подтверждает или исправляет наше чувственное восприятие. Между тем, на констатировании голых фактов наука остановиться не может; она должна стремиться к открытию законов природы, к установлению общих положений. Бэкон не только понял великое значение инструмента и эксперимента, т.-е. искусства, „техники" для современной науки, но он первый понимает необходимость новой теории знания, т.-е. новой логики. Бэкон—творец новой, индуктивной логики, которая указывает способ восхождения от единичных фактов устанавливаемых наблюдением и экспериментом) к обобщениям, к общим законам, к теории. И в этом отношении заслуживает внимания его учение об „инстанциях". Заключение от частного к общему, или так наз. обобщение, должно быть сделано на основании сопоставления отрицательных инстанций с положительными: такое сопоставление инстанций дает возможность переходить к общим аксиомам и к открытию законов природы. В результате применения найденных законов природы человек становится господином последней.

Схоластическая философия оперировала силлогизмами; она анализировала понятия, слова, изобретала, таким образом, новые мысли; новая же философия стремится к созданию такого метода исследования, при помощи которого можно было бы анализировать самое природу, конкретную действительность и открывать присущую ей закономерность.

Наши суждения состоят, само собою разумеется, из понятий; но наши понятия должны представлять верное и объективное изображение действительности. Общие законы не могут быть „выведены" из абстрактных логических понятий; необходимо их абстрагировать от конкретных фактов. В понятиях, из которых конструируются наши суждения, должна быть „выражена" сама действительность.

Все в природе совершается согласно определенным законам, а потому высшее познание вещей заключается в исследовании и установлении причин, в силу которых происходят те или иные изменения. Бэкон усматривает истинную связь вещей в

механической причинности, исключая всякую телеологию из области науки. В особенности важно подчеркнуть этот момент в философии Бэкона теперь, когда биологи и философы возвращаются к телеологической точке зрения, когда толкуют о какой-то „целесообразной причинности" или „причинной целесообразности", когда вместо исследования объективных причин стремятся к установлению и открытию „целей", преследуемых природой. „Vere scire est per causas scire",—говорит Бэкон. Действительное объяснение природы, объективное ее познание возможно только в том случае, если мы придерживаемся „чистого опыта", в смысле Бэкона. Антропоморфический элемент необходимо приписывает природе человеческие, т.-е. чуждые ей, цели. Природа знает только механическую причинность; к исследованию последней и должны быть направлены все наши силы. Бэкон стремится показать, какими средствами следует пользоваться в целях достижения достоверного знания. Для него не подлежит сомнению, что объективное познание возможно,—в этом отношении он не был скептиком,—и его задача заключается в том, чтобы показать, как следует сочетать наши чувства с рассудком. В этом именно смысле Маркс и говорит о „рациональном" методе Бэкона. Бэкон не останавливается на чувственных восприятиях, на непосредственных переживаниях, а путем „рациональной" обработки чувственных восприятий стремится к тому, чтобы выйти за их пределы и, таким образом, преодолеть абсолютный эмпиризм, ведущий к абсолютному, субъективному идеализму...

Правильный метод состоит в правильном наблюдении и верном изображении действительности. Только в таком случае мы можем получить объективную картину действительности. И, обратно, только объективное знание, соответствующее природе самих вещей, есть неизбежное и необходимое условие возможности господства человека над природой, ибо „господствовать над природой можно, только подчиняясь ее законам" [1]). Каждая вновь найденная причина явлений, каждый закон природы становится правилом нашей практической деятельности. Наука имеет, стало быть, для Бэ-

[1]) Bacon: „Neues Organ der Wissenschaft", нем. изд. 1830 г., стр. 96.

кона не только ценность теоретическую, она удовлетворяет также великой культурной цели. Она дает возможность подчинить природу в целях общечеловеческой культуры потребностям человеческого рода. Эти чисто культурные задачи науки Бэкон всегда имел перед своими глазами, и в этом отношении он также является истинным выразителем своей эпохи. Практическая деятельность человека должна, по мнению Бэкона, опираться на теоретическое познание объективной природы вещей. Теоретическое знание дает возможность подчинить природу практическим потребностям человека, дает ему власть над силами природы.

Бэкон—основатель современной философии—сходится с Марксом—творцом современной социологии—не только в понимании культурных задач науки и в применении „рационального метода к данным, доставляемым внешними чувствами". Обоим мыслителям чуждо также стремление создать законченную во всех отношениях и обязательную для всех времен систему. Оба они видят свою главную задачу в установлении правильного научного метода.

Проблема, стоявшая перед Бэконом, была чисто методологическая. И его метод, как мы видели, был вместе с тем материалистическим методом, поскольку он, примыкая к Демокриту, признавал материю и силу от века данными, поскольку, далее, он не сомневался в существовании внешнего материального мира и поскольку, наконец, он критерием объективности считал не непосредственные переживания, а вне нас существующие объекты.

ГЛАВА II.

Томас Гоббс.

В Оксфорде, где учился Гоббс, преподавалась логика номиналиста Вильяма Оккама. Нет сомнения, что это обстоятельство оказало решающее влияние на знаменитого материалиста. Мы уже говорили, что номинализм примыкает как „логически", так и „исторически" к материализму. Вероятно, номиналистическая логика Вильяма Оккама и толкнула Гоббса на путь материализма. Во всяком случае, она способствовала усвоению правильного взгляда на науку и воспитала в нем отвращение к схоластике.

Подобно Бэкону, Гоббс видит цель науки в познании причинной связи явлений и, подобно ему же, понимает великое культурное значение науки, как средства завоевания власти над природой. Для того, чтобы возможно было господствовать над силами природы, необходимо знать, какие действия являются результатом известных причин и обратно, какими причинами вызываются определенные действия. Надо уметь восходить от действий к их причинам и от последних к первым, потому что предвидение явлений и применение наших теоретических познаний на практике возможно лишь в том случае, когда нам известна внутренняя зависимость одних явлений от других. А потому, с точки зрения Гоббса, познание исчерпывается исследованием причинной связи материального мира.

Единственная реальность, с которой имеет дело научное исследование, это—материальный мир, так как все, что существует, есть не что иное, как материальное тело. Все изменения в природе совершаются посредством движения материи.

Наши представления также вызываются действием внешних предметов, внешних материальных тел на наши органы чувств. Будучи материалистом, Гоббс, само собою разумеется, должен придерживаться также и сенсуалистической теории познания.

Материализм—последовательный сенсуализм, между тем как „чистый сенсуализм"—непоследовательный идеализм. В самом деле, последовательный сенсуализм должен вести к признанию материального мира, являющегося причиной наших ощущений. Останавливаться же на чистом сенсуализме значит остановиться на полдороге. Материализм есть объяснение сенсуализма, обоснование его. Не только первичные, но и вторичные качества вещей не могут быть объяснены без признания материального мира, лежащего в основании всех наших восприятий. Сенсуализм одной своей стороной обращен к внешнему миру, к объективной базе наших восприятий, другой—к субъективным переживаниям—к ощущениям. Материализм берет за исходную точку объективный мир, объясняя им наши чувственные восприятия. Чистый сенсуализм или сенсуалистический феноменализм останавливается на субъективной природе наших ощущений. Не будучи в состоянии за отрицанием внешнего материального мира объяснить происхождение, источник наших чувственных переживаний, „чистый" сенсуализм неминуемо становится на почву субъективного идеализма, превращая объективные элементы мира в субъективные феномены.

Гоббс, как мы уже говорили, не останавливается на „чистом" сенсуализме. Он нисколько не сомневается в существовании внешнего мира; но вместе с тем никто не станет упрекать Гоббса в том, в чем в наше „гносеологическое" время так неосновательно любят упрекать материалистов,—в наивном реализме. Напротив того, Гоббс является в истории новой философии одним из основателей сенсуализма, сенсуалистической теории познания. Но он понимает, что „последовательность—первая обязанность философа"; будучи именно последовательным сенсуалистом, он видел неизбежность перехода к материализму. Объектом чувственных ощущений является телесная субстанция; мы воспринимаем предмет посредством чувственных восприятий, которые не следует смешивать и отожествлять с предметом, являющимся причиной наших ощущений. Наши пред-

ставления, возникающие на почве ощущений, определяются, таким образом, природой внешних предметов, действующих на наши внешние чувства. Материальный мир существует независимо от нашего сознания; ему присущи определенные объективные качества; внешние движения, т.-е. акциденции телесной субстанции, вызывают в нас субъективный процесс. Перманентными качествами материи, сущностью материальной субстанции Гоббс считает вместе с Декартом протяжение и форму, между тем как движение, окраска и т. п. представляют только изменчивые качества вещей. Сама субстанция есть то, что лежит в основании движения и наполняет пространство. Ощущение связывает наши представления, субъективный мир, с телесным или объективным миром. На основании наших ощущений мы способны делать заключения о природе материальной субстанции—первой материи, определения или акциденции которой мы непосредственно воспринимаем. Гоббс вполне правильно придерживается того мнения, что бестелесная субстанция вовсе не доступна нашим восприятиям, между тем как сенсуалисты-феноменалисты поступают как раз наоборот. Их рассуждения сводятся к тому, что непосредственно данным является именно „бестелесное", переживания или содержания сознания. Мы имеем дело исключительно с ощущениями,—говорят они; а так как ощущение представляет собою не что иное, как состояние сознания, не что иное, как психический феномен, то ясно, что мы ничего знать не можем о материальной субстанции. Телесная субстанция, это—отвлеченное понятие, которое образовано нами из ощущений или представлений. Но отвлеченное понятие не может ведь иметь субстанциальное, т.-е. физическое, бытие. Разумеется, не все феноменалисты идут так далеко, как Беркли, который, на основании приведенных рассуждений, приходит к спиритуализму. Но все же нельзя отрицать того, что Беркли в известном смысле последовательнее других феноменалистов.

Гоббс и Беркли представляют, таким образом, две прямые противоположности. Один, в качестве материалиста, считает само ощущение состоянием материи; второй, в качестве идеалиста, провозглашает и самый материальный мир представлением духа.

Материалистический метод Бэкона был развит и дополнен

Гоббсом, понявшим и значение математики для естествознания. Этот взгляд свой на роль математики в области естествознания он разделяет со всеми великими мыслителями своего времени. Галилей, Декарт, Спиноза, Гоббс—все они одинаково стремятся к уясненію природы, руководствуясь закономъ механической причинности и принципом сведения качественных отношений к количественным. А где мы имеем дело с величинами, там возможно применение математики. Учение о механике атомов—вот результат применения математики к исследованию явлений природы.

Отвергая всякую духовную субстанцию, Гоббс тем самым переносит принципы материализма в область психологии, подчиняя психическую жизнь тем же объективным законам, которыми управляется материальный мир.

„Мышление,—учил Декарт,—является атрибутом души, а так как через атрибуты мы познаем субстанцию, то душа есть мыслящая субстанция и, как таковая, она бессмертна".

Послушаем же и мнение Гоббса: „Нет мышления без мыслящего субъекта",—аргументирует знаменитый материалист. Что означает известное положение Декарта: cogito, ergo sum? Декарт хочет сказать: так как я мыслю, то мышление есть субстанция. Между тем, как из того, что я мыслю, следует лишь, что я есмь мыслящий. А это значит, что мышление представляет собою не самостоятельную субстанцию, а лишь предикат, известную способность субъекта. Ошибка, как видит читатель, состоит в том, что действие или состояние субъекта гипостазируется или субстанциализируется.

Гоббс, подобно всем материалистам, стоит на точке зрения сенсуализма в познании. Ощущение вызывается движением, которое имеет место между внешним материальным телом и нашими органами чувств. Ощущения наши предполагают, таким образом, бытие телесной субстанции, наличность материального мира. Наличность представлений в сознании предполагает наличность предметов представлений вне сознания. Для того, чтобы мы могли ощущать предмет, последний должен существовать независимо от нас; если же предмет существует независимо от меня, вне моего сознания, то он, стало быть, должен иметь субстанциальное, физическое бытие. Феномена-

листы утверждают, что бытие предмета исчерпывается нашими восприятиями, что внешний мир существует лишь постольку, поскольку мы его ощущаем. Но ведь ощущать или воспринимать предметы значит получать от них известные впечатления. Спрашивается: каким образом возможны впечатления, если предметов вовсе не существует? Одно из двух: или мы должны признать вместе с Беркли, что Бог (или какая-либо другая таинственная и метафизически-мистическая сила) вызывает в нас ощущения и представления, или же эта гипотеза, как „менее вероятная", должна быть заменена материалистической точкой зрения, по которой представления вызываются в нашем сознании действием внешних предметов на наши органы чувств. Очевидно, что первая „гипотеза" не имеет за собою и слабой вероятности и она в сущности не способна даже хоть что-нибудь объяснить. Фактически наука никогда не стояла на этой точке зрения, а всегда обращалась к материалистической „гипотезе", которая одна только в состоянии обосновать научный опыт.

Для Беркли ощущение по самому существу своему противоположно материи и исключает ее. Ощущение представляет совокупность имматериальных качеств и, как имматериальная сущность, она может быть переживаема только бестелесной субстанцией—духом. То же самое относится и к причине ощущений: духовное может иметь свое основание лишь в духовном, стало быть, основа всего бытия есть Бог—абсолютная духовная субстанция. Что ход мыслей Беркли покоится всецело на том, что в логике называется petitio principii,—это очевидно. Но нас сейчас интересует не это; мы хотим только указать на то, что в противоположность идеализму, превращающему самое материю в ощущение, в состояние духа, материализм считает, наоборот, само ощущение только состоянием материи. Гоббс видит в духе не самостоятельную субстанцию, а лишь предикат материи,—он требует единой материальной субстанции.

С точки зрения Беркли и его сторонников, „существовать значит быть воспринятым" (esse—percipi), т.-е. быть предметом чувственного переживания—представлением. Раз ощущение есть нечто абсолютно противоположное материи, то само собою разумеется, что нет вовсе никаких точек соприкоснове-

ния между первым и второй. От ощущения не может быть перехода к материи. И если, далее, мы все познаем посредством ощущений, то понятно, что мы не можем выйти за пределы ощущений и ничего знать не можем о материи. Материальная субстанция с точки зрения берклеевского феноменализма—противоречивое понятие, ибо мы всегда имеем дело лишь с ощущениями, которые существуют в нас самих, между тем как материальная субстанция по самому существу своему предполагается вне нас.

Совершенно противоположного мнения придерживается Гоббс. Не материальная, а духовная субстанция представляет собою противоречивое понятие, так как все, что существует, есть материя. Что же касается духов, то если они действительно существуют,—они должны существовать где-нибудь, т.-е. занимать определенное пространство; но все, что занимает определенное место в пространстве, и называется телом. Стало быть, дух есть не что иное, как состояние тела. В опыте мы духов не встречаем, а всегда имеем дело исключительно с телами. Объективно существует только материя; субъективно же, в пределах сознания, материя принимает форму представления. Гоббс вполне согласился бы с материалистом Фейербахом, который выражается о взаимоотношении внешнего и внутреннего, объективного и субъективного мира следующими словами: „Что для меня или субъективно чисто духовный, имматериальный, нечувственный акт, то само по себе, объективно, есть акт материальный, чувственный“ [1]). Если формула Беркли гласит: esse—percipi, то смысл философии Гоббса, Фейербаха и всех материалистов вообще сводится к формуле: esse—corpus esse [2]).

Как Бэкон, так и Декарт начинают с умеренного скептицизма. Но скептицизм обоих этих мыслителей носит чисто методологический характер и не является самоцелью. Бэкон и Декарт стремятся к восстановлению и возрождению науки, к установлению нового метода исследования. И метод этот как у основателя эмпиризма, так и у основоположника новейшего рационализма в существе своем сводится к мате-

[1]) Feuerbach, Werke, II. B., 1846, стр. 350.

[2]) Feuerbach: „Sein heisst sinnlich sein“ (Todes-Gedanken, кн. I, изд. 1903 г., стр. 256).

реалистическому методу. Но если методология у обоих философов носит резко выраженный материалистический характер, то из этого еще отнюдь не следует, что они последовательны в своем материализме до конца. Несмотря на то, что оба видели единственную возможность возрождения науки в возвращении к материализму Демокрита, несмотря на то, что оба стояли в своих исследованиях фактически на почве материалистического метода, однако они все же оставались дуалистами в области „метафизики"... „Бэкон в вопросе о духе [1]) и теле (Боге и мире) стоит на точке зрения такого же идеализма, что и Картезий,—говорит Куно Фишер.— Но наука, которая стремится к установлению связи и единства явлений, по самой своей природе противоречит дуализму. Этим и объясняется, что основанная Бэконом философия стремилась к устранению бэконовского дуализма. Раз она хотела остаться верной своим основным положениям и в интересах реалистического мышления избегнуть дуализма, то она должна была вовсе отвергнуть дух, которого она не была в состоянии объяснить, или, что то же самое, вынуждена была признать его на-ряду с душой телесной субстанцией. Таким образом бэконовская философия с устранением дуализма неизбежно вела к материализму, как философия Картезия — к философии Спинозы" [2]).

Как на философии Бэкона, так и на философии Декарта лежит печать компромисса. Но это не индивидуальные недостатки обоих мыслителей, а „недостаток" эпохи, в которую они жили. Когда из двух борющихся сторон одна еще недостаточно окрепла, а другая уже настолько ослабела, что окончательная победа одной стороны невозможна, тогда вполне естественны компромиссы с обеих сторон. И этим стремлением к компромиссам вовсе не отличается только „естественный свет" (lumen naturale); lumen supranaturale, т.-е. „теология", делает с своей стороны весьма существенные уступки „философии". Религиозное и научно-философское движения ведут взаимную борьбу, но очень часто вступают „в сделку".

---

[1]) Бэкон различает „дух" от „души". „Душа", по его мнению,—субстанция материальная; дух же—„необъяснимая" субстанция и происхождение свое ведет от Бога.

[2]) Kuno Fischer. „Franz Baco von Verulam", Leipzig 1856, SS. 251 — 252.

Епископы вроде Гюэ становятся скептиками и сенсуалистами, т.-е. становятся якобы на сторону противников с целью тем основательнее укрепить догматы христианской религии. Франсуа де-ла-Мот-ле-Вайе готов признать относительность человеческого знания, желая этим доказать превосходство веры, дающей абсолютные рецепты. Священник Гассенди, оставаясь верующим христианином, возобновляет систему Эпикура и Демокрита. По его мнению, христианство, т.-е. теология, уживается вполне с материализмом. Блэз Паскаль приходит к заключению, что наука способна удовлетворить потребности разума, но „сердце" и „чувство" нуждаются в религии. Точь-в-точь как наши идеалисты, мистические анархисты, неохристиане, „соловьевцы" и проч.

Учение о двойственной истине является, таким образом, характерной чертой переходной эпохи. Это—попытка примирить две общественные формации, а соответственно последним и два взаимно исключающихся мировоззрения. Уступки исходили, как мы видим, и от тех, от кого их менее всего можно было ожидать, — от духовенства. Что же удивительного в том, что и в философию Декарта и Бэкона проникает известный дуализм? Но с течением времени, однако, укрепление научной мысли должно было повести к устранению этого дуализма. В Англии это было выполнено Гоббсом, развившим и систематизировавшим философию Бэкона. Система Декарта получила свое дальнейшее развитие в философии великого Спинозы.

Мыслящая субстанция Декарта низводится Спинозой на степень атрибута, т.-е. подчиненного элемента; она становится предикатом единой субстанции на-ряду с протяжением. Спиноза говорит о Декарте, что он „представлял себе дух настолько различным от тела, что он как для объяснения связи обоих, так и для объяснения самого духа не мог указать какой-либо единой причины" и т. д. [1]). Отсюда, очевидно, следует, что, по мнению Спинозы, дух не настолько различен от тела, чтобы для объяснения взаимной связи тела и духа следовало прибегать к каким-то мистическим qualitates occultae. Система Спинозы есть, стало быть, в сравнении с

[1]) Spinoza. „Ethik", S. 348 нем. изд. Stern'a.

учением Декарта шаг вперед по направлению к материалистическому монизму. И только тот, кто придерживается не духа, а мертвой буквы учения великого мыслителя, может толковать Спинозу в смысле идеалистическом. „Когда Спиноза называет свою всеединую субстанцию — мир — Богом, то это похоже на то, как Руссо называет в своем „Общественном договоре" (Contrat social) народ князем (le prince). Оба они употребляют собственно традиционное имя, вкладывая в него, однако, содержание того, что должно заступить место устраняемого" [1]),—говорит вполне правильно Шопенгауэр.

Между философией Спинозы и учением Гоббса существует такая внутренняя связь, какая вообще возможна между двумя разновидностями одного и того же философского течения: оба они рассматривают тело и душу, протяжение и мышление, как атрибуты единой субстанции. Дуализм Декарта и Бэкона превращается у Спинозы и Гоббса в законченный и цельный материалистический монизм.

---

[1]) Schopenhauer. „Neue Parallpomena", изд. Reclam's, S. 61.

ГЛАВА III.

Джон Локк.

Бэкон и Декарт являются основоположниками материалистического метода в новой философии. Наука, в особенности естествознание, достигла своих самых блестящих и самых великих завоеваний лишь потому, что она твердо стала на почву материалистического объяснения явлений природы. И потому нет ничего удивительного в том, что как Бэкон, так и Декарт стремятся сделать материалистический метод, так сказать, методом универсальным, методом научного исследования вообще, стараясь распространить его на все области человеческого знания. Начатое ими дело продолжают Гоббс и Спиноза; последние освобождаются от присущего учению Декарта и Бэкона дуализма и связывают материалистический метод с цельным материалистическим миросозерцанием, которое нами в конце предыдущей главы охарактеризовано было как материалистический монизм.

Так как природа, по мнению Спинозы, везде одинакова, то может быть один только метод исследования. Та же механическая причинность, та же необходимость и те же силы природы присущи всем явлениям,—говорит он во введении к третьей части „Этики“, предупреждая читателя, что он при исследовании происхождения и природы аффектов будет пользоваться тем же основным методом. Декарт, Спиноза и Гоббс положили в сущности основание материалистическому методу в психологии. Но этого мало: как Гоббс, так и Спиноза рассматривают не только психологию, но и этику и политику с точки зрения своего материалистического метода. И центром, вокруг которого вращается психическая, нравственная и поли-

тическая жизнь, является опять-таки, как для Спинозы, так и для Гоббса, стремление к самосохранению.

Представьте, читатель, что пришлось бы выслушать замечательнейшему и величайшему философу всех времен, если бы он очутился среди наших идеалистов, которые с абсолютами, что называется, „тыкаются", что пришлось бы ему от этих господ выслушать, если бы он им заявил, как он это бесстрашно делает в своей „Этике", что абсолютного добра нет, что добро и зло—лишь относительные понятия и, далее, совсем-совсем в духе этих грубых материалистов и ненавистных марксистов, что „под добром следует понимать то, относительно чего мы достоверно знаем, что это нам полезно" [1]). Если, таким образом, пролетарий из чувства „самосохранения" находит полезным для себя и для общества бороться против капиталистического строя, то такое его стремление и такая его борьба оказываются для Спинозы, вместе с тем, и в высшей степени нравственными. Мы не имеем возможности остановиться на философии Спинозы и должны вернуться опять к английской философии. Отметим только, что уже у Спинозы, Гоббса и отчасти у Бэкона мы видим зачатки материалистического метода в применении к общественным наукам, так что они являются даже, в известном смысле, основателями научной социологии. Недаром автор „Курса позитивной философии", которому и принадлежит термин „социология" и который стремится к созданию науки об обществе, называет Гоббса „отцом революционной философии".

Обращаясь к Локку, мы должны заметить, что в философии Гоббса и Бэкона были уже заложены те моменты, из которых создалось учение автора „An essay concerning human understanding". В философии Гоббса необходимо отметить зародыш так называемого психологического метода, который в учении Локка приобретает уже чуть ли не самостоятельное значение, а в системе Беркли и Юма становится господствующим. Из подчиненного момента в философии Гоббса психологический метод превращается у Беркли и Юма в основной принцип. Когда мы говорили о сенсуализме Гоббса, мы отметили, что он этот момент слишком подчеркивает, что он иногда говорит совсем в духе феноменализма.

[1]) „Ethik" v. Spinoza, S. 253 Definitionen, Reclam's Ausgabe.

Далее, у Гоббса часто встречается, в силу этой же причины, та мысль, что истина заключается в согласованности представлений. „Трансцендентное понятие истины, т.-е. понятие обыденного сознания, предполагающего сравнение представлений с вещами, тем самым устраняется, и на его место у Локка выступает, как прообраз всякой будущей теории познания, имманентное понятие истины, которое было подготовлено всем развитием номинализма и вполне высказано уже Гоббсом; оно гласит, что для человека истина заключается в согласии представлений не с вещами, а друг с другом. Истина есть не что иное, как правильное сочетание представлений; в этом смысле она не принадлежит какому-либо единичному и простому представлению, но начинается лишь там, где человек подводит под известные законы содержание первичных представлений и ставит их в связь друг с другом“ [1]). Мы привели из истории философии Виндельбанда эту интересную выдержку, чтобы сразу показать читателю, что мы понимаем под материалистическим и что под психологическим методом. Об этом у нас будет еще речь впереди, пока же ограничимся приведенным замечанием и перейдем дальше к установлению тех точек соприкосновения, которые существуют между Локком и его предшественниками, главным образом, Бэконом и Гоббсом [2]).

Мы уже указывали, что как Бэкон, так и Декарт начинали свое исследование с умеренного скептицизма, с определения условий познания в общих, еще неопределенных чертах. Учение Бэкона об идолах знаменует несомненно попытку разграничить субъективные элементы познания от объективных. Дальше в этом направлении пошли Декарт и Гоббс. Чисто же гносеологические вопросы хотя и были поставлены уже Декартом и в особенности Гоббсом, но играли у них лишь подчиненную роль, имели только второстепенное значение. Между тем как у Локка этот элемент выступает на первый план и становится господствующим, вернее говоря, вся его задача сводится лишь к исследованию вопросов теоретико-познавательных.

---

[1]) Виндельбанд. „История новой философии“, т. I, стр. 203.

[2]) О несомненном влиянии Декарта на Локка мы считаем лишним распространяться.

Вопросы познания должны были быть поставлены во всем их объеме для того, чтобы возможна была решительная победа над идеализмом и средневековым реализмом. Эмпиризм, следовательно, является необходимым моментом в новейшей философии. Он подготовлен всем развитием новейшей философии, начиная со времени возникновения знаменитого спора между номинализмом и реализмом. Необходимо было преодолеть необузданность идеализма и чрезмерности догматического рационализма для того, чтобы возможна была вообще наука и научная философия, чтобы все наше познание поставлено было на твердом фундаменте фактов, чтобы субъективизм был заменен объективизмом. Для всего этого как исторически, так и логически требовалось подвергнуть радикальному и всестороннему исследованию наши познавательные способности и условия всякого научного познания вообще. Ничего, следовательно, удивительного нет в том, что эта задача философии была выдвинута, главным образом, в Англии и именно в ту эпоху, о которой у нас идет речь. Место и время определяют характер философского движения вообще.

Бэкон и Гоббс являются представителями новой культурной эпохи; на сцену выступили новые общественные силы, стремившиеся к господству над природой. И, как выражение этого действительного положения вещей, может быть рассматриваемо учение обоих названных философов, для которых наука имеет по преимуществу культурное значение. Сила нарождающихся общественных элементов заключается в знании, а не в вере. На знании, на науке, на технике покоится развитие новой формы общественной жизни. Сверхчувственный мир и сверхопытное знание не могут дать никаких осязательных, положительных результатов в борьбе с природой.

Такой вере в сверхопытное знание должен быть положен раз-на-всегда предел, так как она отвлекает человека от земных задач, что препятствует успешной борьбе его с силами природы.

Знание же положительное не может быть приобретено путем анализа чистых понятий и выведено из чистого разума. Средневековый реализм и платоновский рационализм должны быть теперь заменены методическим исследованием действи-

тельности, реально существующих вещей, каковое стремление уже замечается в номинализме. Необходимо установить границы человеческого разума и познавательных способностей вообще для того, чтобы не заниматься бесплодными умствованиями и игрой в понятия.

Практически науки уже пользуются новым методом, и естествознание достигло вследствие этого небывалого еще расцвета, но остается еще теоретическая задача, выяснение чисто теоретических основ этого нового методологического принципа для того, чтобы возможно было сознательное его применение и распространение его на все области человеческого знания. Но для этого необходимо подвергнуть исследованию само орудие человеческого познания — его разум, его способности, определить объем и границы познания. Эту задачу взял на себя эмпиризм впервые в лице Локка, и в этом заключается его историческое значение.

Но мы должны сейчас же заметить, что эмпиризм, исчерпав свое внутреннее содержание и достигнув определенной ступени в своем развитии, ударился в другую крайность, превратился в свою собственную противоположность — в сенсуалистический или эмпирический идеализм. То, что следовало преодолеть — субъективный идеализм, — возрождается вновь.

Разница между платоновским объективным идеализмом, с одной стороны, и субъективным идеализмом Беркли и Юма, с другой, — та, что один из них покоится на рационализме, другой — на сенсуализме, один видит в разуме, а другой в чувствах основной источник познания, и, соответственно этому, мы и называем идеализм Беркли и Юма сенсуалистическим или эмпирическим. Таким образом мы можем пока уже прийти к следующему выводу, который ниже, на учении Беркли и Юма, будет обоснован: история развития эмпиризма есть вместе с тем и история его разложения.

Нам необходимо тут же оговориться, что эмпиризм в лице Локка вовсе не достигает еще своего самоотрицания. В нем, как и в Канте, с самого начала борются два элемента: реалистический и идеалистический или, — что будет вернее по отношению к Локку, — материалистический и психологический. И было бы вернее даже сказать, что у него

материалистический момент берет верх над психологическим моментом, подобно тому, как у Канта, напротив, идеалистический момент в конечном счете одерживает победу над материалистическим или реалистическим. Но в учении Локка психологический момент приобретает уже такое значение, что он может стать у Беркли и Юма господствующим принципом и окончательно вытеснить материалистический. Локк подготовил этот элемент, в нем он уже назревает, но он еще не достиг того, чтобы превратиться в новое „качество", в новый принцип.

Совершенно иначе обстоит дело с вопросами гносеологическими. Бэкон, Декарт, Гоббс, Герберт Чербери уже понимали необходимость исследования познавательных способностей. У Локка вопросы познания становятся центральной проблемой. С Бэконом он разделяет исходный пункт: опыт; но стремление его направлено, как у Гоббса, к достижению „чисто-демонстративной и от опыта не зависимой науки, прообразом которой является математика" [1]).

Если наше знание, как думали Бэкон и Гоббс, дает нам власть над природой, то необходимо, очевидно, знать, какое знание относится к самим вещам, в какой степени наше познание, следовательно, объективно и реально. Эту задачу предпринял в полном объеме Локк. Нельзя сказать однако, чтобы он решил ее вполне удовлетворительно и чтобы он сам не подал повода рассматривать его учение, как систему чистого эмпиризма, или, как в настоящее время выражаются, чистого опыта.

Противоречие, о котором мы говорили выше, состоящее в борьбе двух элементов: материалистического и идеалистического или психологического, заключается в том, что Локк желает, с одной стороны, чтобы наше познание относилось к самим вещам, соответствовало объективному миру, ибо только знание действительности и ее внутренней причинной связи может обеспечить нам власть над природой, над этой действительностью. Локк стремится, таким образом, не к чисто формальному знанию, выводящему все содержание бытия из чистого мышления, как это делали реалисты-рационалисты. Он хочет напол-

---

[1]) Hartmann. „Geschichte der Metaphysik", т. I, стр. 499.

нить свое знание материальным содержанием, которое, разумеется, может быть почерпнуто только из самой действительности, так как человеческая деятельность может быть только тогда плодотворной и действительно рассчитывать на известные успехи, когда она опирается на действительное знание объективной связи вещей и правильное их „отражение" в человеческом сознании.

Это—одна тенденция в учении Локка, и эту тенденцию мы называем материалистической.

С другой стороны, тот же Локк проводит и другую мысль, а именно: все наше знание есть не что иное, как знание нас самих, знание собственных представлений, так как непосредственным объектом являются для нас только наши представления и, соответственно этому, и истина есть согласие представлений друг с другом. Это мы называем идеалистическим или психологическим моментом в системе Локка.

Если сущность материалистического понимания познания заключается в том, что наше мышление определяется бытием, то сущность психологического метода сводится к тому, что бытие определяется нашими представлениями. В первом случае мы имеем объективное познание, и критерием истины является соответствие представлений предметам, во втором случае объективизм заменяется субъективизмом. Для Бэкона, Спинозы и Гоббса [1]) мышление определяется бытием, потому что они в общем и целом стояли на точке зрения материализма. Для них первой истиной, так сказать, является наличность объективного мира.

Если мы теперь перейдем к психологическому или идеалистическому методу исследования, который встречается у Локка параллельно с материалистическим, но который достигает своей кульминационной точки у Беркли и Юма, то прежде всего необходимо будет заметить, что с точки зрения этого идеалистического воззрения первой истиной является вовсе не объективный мир, не бытие, а имманентное представление или психологическое содержание, т.-е. мышление, представление о нас самих, как выразился в вышеприведенной выдержке Виндель-

[1]) Что у Гоббса уже имеются зародыши психологизма, об этом уже было сказано, но Гоббс был все же прежде всего материалистом.

банд. Соответственно этому и основное положение его будет гласить: бытие определяется мышлением. Представляя точку зрения сенсуалистического или эмпирического идеализма в форме силлогизма, мы получаем следующую формулу:

Нет объекта без субъекта.

Материя и мир—содержание сознания субъекта.

Ergo, материя и мир не существуют без субъекта.

Мы немного забежали вперед, но нам хотелось представить читателю в более или менее ясной форме различие между двумя основными точками зрения, между двумя мировоззрениями, о которых у нас подробно будет речь еще впереди, для того, чтобы читатель мог лучше ориентироваться в вопросе. Теперь же считаем нужным подвести пока маленький итог и обратиться к Локку.

Результат, к которому мы пришли, гласит: психологический или эмпирический идеализм превращает не только формы познания, как это имеет место у Канта, но все содержание нашего познания в чисто субъективный феномен. Поэтому мы можем назвать идеализм Беркли и Юма материальным, в отличие от формального или трансцендентального идеализма Канта.

Локк выполнил великую историческую задачу уже тем, что он резко и определенно поставил вопрос о происхождении, объеме, границах и условиях познания. Пусть задача выполнена им не блестяще, пусть его учение проникнуто дуализмом, но за ним остается та бесспорная заслуга, что он этот вопрос впервые более или менее правильно формулировал. Для кого наука и философия не пустой звук, тот легко поймет значение правильного метода при исследовании тех или иных явлений природы или истории. В области „философии“ истории еще и по сей день принято многими „учеными“ пользоваться идеалистическим или субъективным методом. „Надо выдумать хороший идеал,—говорят они,—и стремиться к его осуществлению“. Надо надеяться, что исторические факты преклонятся перед величием и красотой нашего идеала, наших благородных стремлений и желаний.

Но что скажет читатель, если мы ему предложим пользоваться тем же методом и в области естествознания? Разумеется, он не поверит в „нормальность“ наших умственных способностей

и ответит нам, что из „понятий", почерпнутых нами из чистого разума, нельзя создать в е щ е й. Так, однако, поступали не только средневековые реалисты и рационалисты, выводившие, скажем, из п о н я т и я Бога б ы т и е его, но так поступают все идеалисты нашего времени если не в области естествознания [1]), то в области философии истории и „чистой философии", чем и объясняется то обстоятельство, что каждый философ строит соответственно субъективным „понятиям" философскую с и с т е м у, долженствующую быть обязательной не только для людей, но и для самой природы. Один считает сущностью бытия „волю", другой—„абсолютный дух", третий—„бессознательное" и т. д.

Если такие явления имеют еще место после Локка и Канта, то читатель может себе представить, какая „с в о б о д а" господствовала в этом отношении до Локка, в особенности у средневековых реалистов и платоников, для которых первичным данным и единственным предметом познания являлась „идея", понятие, Бог. Необузданное умозрение и бесконечное пренебрежение к реальному миру—вот чем характеризуется эта эпоха. Необходимо было обуздать человеческую мысль, не дать ей вечно витать в бесплодных абстракциях и заставить ее спуститься с заоблачных высот спекуляции на грешную землю. В этом и заключается методологическое значение предпринятого Локком дела.

Со всяким понятием, с каждым определенным представлением необходимо связать определенную конкретную вещь. Так можно охарактеризовать в кратких словах методологическое или теоретико-познавательное требование нового времени, желавшего покорить природу, заставить ее служить человеческой культуре. Локк так и понял свою задачу, но, тем не менее, он обнаруживает большую непоследовательность и сам не сумел освободиться от многих предрассудков, стоящих в вопиющем противоречии с его собственными основными методологическими принципами. Мы пройдем мимо всех этих противоречий и остановимся только на тех сторонах его учения, которые имеют для нас непосредственный интерес.

В первой книге своего сочинения „О человеческом познании" Локк подвергает критике учение Декарта о врожденных идеях.

---

[1]) Ниже мы увидим, что и тут еще встречаются весьма „странные" явления.

Если мы действительно имеем врожденные идеи, то, очевидно, вместе с ними нам дано и априорное, т.-е. независимое от опыта, знание. Необходимо, следовательно, доказать, что никаких прирожденных идей и представлений в нашем сознании не имеется, а это значит доказать вместе с тем, что и априорного знания у нас нет. Мы не станем излагать всех тех доказательств против прирожденности идей и представлений, которые приводятся в первой книге Локком, так как в настоящее время очень мало таких людей, которые стоят на точке зрения Декарта, хотя кантовский априоризм является несомненно новой модификацией философии Декарта и Лейбница.

В первой книге Локк приходит к тому результату, что врожденных идей и представлений нет. А если это так, то чем же объясняется происхождение наших представлений? Вторая книга и занимается вопросом о происхождении и возникновении представлений.

Учение Декарта о врожденных идеях и борьба Локка против них имеет гораздо большее значение, чем обыкновенно думают, потому что теория врожденных идей в сущности связана с признанием особой мыслящей или бестелесной субстанции. Победа Локка над теорией врожденных идей означала в сущности победу над спиритуализмом и идеализмом. Душа,—учил Декарт,—мыслящая субстанция; через мышление душа познает свою собственную сущность. То обстоятельство, что человек мыслит, доказывает не только то, что он существует, но что душа существует в качестве сознательно мыслящей субстанции (sum cogitans). Врожденные идеи связываются, таким образом, с душевной субстанцией, которой, как таковой, необходимо должно быть присуще сознание и мышление. Опровергнуть теорию врожденных идей означало покончить с особой мыслящей субстанцией.

Насколько это было важно не только в чисто научном смысле, но и в социологическом и этическом отношении, видно из следующего соображения: раз мышление, или душа, представляет самостоятельную субстанцию, то она независима от тела. В качестве самостоятельной субстанции она, таким образом, способна не только выводить априорное знание из самой себя независимо от бытия, но и творить историю, не сообразуясь с объективными фактами, а считаясь с априорными

идеями и положениями мыслящей субстанции. Мышление должно носить свое содержание в самом себе и не нуждается во внешнем мире, в объективном бытии. Душа наша не должна, в таком случае, дожидаться, пока она получит известные впечатления и восприятия извне. Она, как мы уже сказали, сама творит природу и историю. В приведенных соображениях заключается, собственно говоря, вся сущность рационализма, и историческая заслуга эмпиризма состоит в борьбе против рационализма. В этом отношении он является опять-таки необходимым моментом в развитии новой философии. Разумеется, Спиноза и Гоббс сыграли в этом отношении еще до Локка громадную роль, поскольку они отвергли мыслящую субстанцию. Спиноза превратил мышление, которое являлось у Декарта субстанцией, в атрибут и этим уничтожил самостоятельное значение мыслящей субстанции—души. И далее, поскольку природа является с точки зрения Спинозы единством, реальным субъектом и протяжения и мышления, постольку у него мышление фактически низведено на степень подчиненного элемента бытия. Мышление определяется бытием. „В нашем мышлении отражается мир бытия. Реальный мир отражается, следовательно, в мире духа и именно посредством собственного тела. Ибо содержание духа образуется телом; разнообразные процессы в теле, его различные состояния и возбуждения отражаются в духе. Посредством впечатлений, которые другие вещи производят на тела, отражаются также и последние в человеческом духе“ [1]). Мы уже привели то место, где Спиноза, полемизируя с Декартом, говорит, что душа не так или не настолько различна от тела, чтобы она нуждалась в особой „мистической“ причине, как для себя самой, так и для своего соединения с телом; душа не представляет собой различной от тела сущности или субстанции.

Что касается Гоббса, то и он, в полном согласии со Спинозой, не считает душу, или мышление, самостоятельной субстанцией и в споре с Декартом указывает на то, что мышление есть только „действие“, форма проявления тела, лишь логический субъект наших представлений и идей. Таким обра-

[1]) Spinoza. „Ethik“. Введение Штерна, стр. 10.

вом, оба мыслителя лишили мышление его самостоятельного значения, превратив душевную субстанцию в „атрибут". Мышление стало подчиненным моментом бытия или единой субстанции.

Локк ведет борьбу против идеализма в общем и целом с точки зрения материализма.

В борьбе против Декарта он пользуется чисто материалистическими аргументами, заимствованными им в особенности у Гоббса. Мы не станем доказывать читателю, какое крупное научное и общественное значение имело то обстоятельство, что такие понятия, как Бог, нравственные суждения и проч., которые считались еще Декартом прирожденными, были впервые подвергнуты исследованию и критике.

Локк задался этой последней целью. Он отрицает прирожденные идеи и представления и доказывает, как представления приходят к нам извне и постепенно наполняют наше сознание. Представления нам не присущи, как нечто готовое, что испокон веку находится в сознании, а постепенно приобретаются нами. Если душа есть мыслящая субстанция, то ведь ее сущность заключается именно в мышлении. Следовательно, она должна постоянно мыслить, представления должны быть уже в готовом виде в душе, в сознании. Напротив, если их нет в сознании, если они нам не прирождены, а постепенно приходят к нам извне, то значит они не от нас зависимы, а от внешнего мира, значит самостоятельность души, как субстанции, этим самым устраняется.

Если представления и идеи нам не прирождены и если не находятся испокон веку в сознании, а с другой стороны без представлений и идей нет мышления, то отсюда следует, что мы приобретаем мышление вместе с представлениями, а представления вместе с впечатлениями, вызываемыми извне действием на нас внешних предметов. Таким образом, все наше мышление, так наз. дух, возникает лишь благодаря воздействиям внешнего материального мира. Это очень важно запомнить, потому что на опровержении врожденных идей читатель видит ясно, в чем заключается материалистический метод объяснения происхождения наших психических переживаний, представлений и идей в отличие от идеалистического. Локк, разумеется,

не был достаточно последователен, но это не мешает ему в данном случае пользоваться правильно материалистическим методом. Локк рассматривал, следовательно, все наши представления и идеи, все содержание человеческой „души", как результат воздействия на нас внешнего мира, как видоизменение ощущений. „Рассматривать психическую деятельность с этой точки зрения значит считать все представления, все понятия и чувства человека результатом воздействия на него окружающей среды" [1]).

Локк не делал всех тех выводов, которые непосредственно вытекают из его же собственного учения и, главным образом, из приведенных нами, вполне правильных и в высшей степени важных соображений относительно происхождения представлений, понятий и идей. Гораздо дальше пошли в этом направлении французские материалисты, которые не остановились на половинчатом сенсуализме, а развили точку зрения Локка до логического ее конца, до того пункта, где **природа** соприкасается уже с **историей**, с **человеческим обществом**. Если дело действительно обстоит так, как это думал Декарт, т.-е. если душа есть мыслящая субстанция и если ей, как таковой, присущи врожденные идеи, долженствующие иметь **абсолютное и общеобязательное** значение, то в таком случае мышлением, как это было уже выше развито, определяется бытие. В применении к человеческому обществу и истории это будет означать, что идеями определяются общественные учреждения и социально-политические отношения, одним словом, что „мир управляется мнениями". Отрицание же мыслящей субстанции и сведение ее к **атрибуту** Спинозой, отрицание далее Локком **врожденных идей**, являющихся следствием существования мыслящей субстанции, ведет к тому заключению, что наша душа, а вместе с ней и наши идеи и понятия определяются окружающей нас средой, миром. Уже тем самым, что Спиноза превратил мыслящую субстанцию в атрибут, он вместе с тем отверг и врожденные идеи. Обратно, отрицание Локком врожденных идей означало вместе с тем отрицание мыслящей субстанции. Тот вывод, к которому, следовательно, должна была прийти человеческая мысль и кото-

[1]) Бельтов. „К вопросу о развитии монистического взгляда на историю". Издание II, стр. 5.

рый уже более или менее ясно формулирован французским материализмом, сводится к тому, что „мнения определяются средой". „Они, французские материалисты, беспрестанно и совершенно горячо и категорически заявляли, что человек со всеми своими взглядами и чувствами есть то, что делает из него окружающая его среда, т.-е., во-первых, природа, а во-вторых, общество. L'homme est tout éducation (человек целиком зависит от воспитания),—твердит Гельвеций, понимая под словом воспитание всю совокупность общественного влияния. Этот взгляд на человека, как на плод окружающей среды, был главной теоретической основой новаторских требований французских материалистов. В самом деле, если человек зависит от окружающей его среды, если он обязан ей всеми свойствами своего характера, то он обязан ей, между прочим, и своими недостатками, следовательно, если вы хотите бороться с его недостатками, то вы должны надлежащим образом видоизменить окружающую его среду и притом именно общественную среду, потому что природа не делает человека ни злым, ни добрым. Поставьте людей в разумные общественные отношения, т.-е. в такие условия, при которых инстинкт самосохранения каждого из них перестанет толкать его на борьбу с остальными, согласите интерес отдельного человека с интересами всего общества, и добродетель (vertu) явится сама собою, как сам собою падает на землю камень, лишенный подпоры. Добродетель надо не проповедывать, а подготовлять разумным устройством общественных отношений. С легкой руки консерваторов и реакционеров прошлого века мораль французских материалистов до сих пор считают эгоистической моралью. Сами они гораздо вернее определяют ее, говоря, что она всецело переходит у них в политику" [1]). Мы привели слова Вельтова, которые прекрасно передают смысл и значение материализма в его отношении к общественной жизни.

Французский материализм находился как под влиянием Декарта, так и Локка, так что противоречие между двумя положениями: мнения людей определяются средой, среда определяется мнениями, сводится к спору между Декартом и Локком. Правда, французские материалисты отделались от

[1]) Вельтов. „К вопросу о развитии монистического взгляда на историю". II изд., стр. 5—6.

врожденных идей и от мыслящей субстанции, но унаследовали все же совершенно бессознательно известные взгляды, от которых не могли отделаться. Они прекрасно понимали, что раз нет самостоятельной мыслящей субстанции, то наши представления и идеи обусловливаются средой, но вместе с тем все же возвращались к той мысли, что общественное бытие определяется мышлением, т.-е. не совсем эмансипировались от дуализма Декарта, когда речь шла об общественных и исторических явлениях, хотя вполне удовлетворительно применяли точку зрения материалистического монизма в области естествознания.

Все наши понятия, представления и идеи суть не что иное, как видоизменения ощущений. Они представляют продукт воздействия на нас внешнего мира, общественной среды и воспитания, результат опыта. Словом, идеи наши **приобретены**, а не находятся в готовом виде в сознании, не **прирождены**. Если это так, а это именно так, то отсюда необходимо сделать тот вывод, что идеи и представления вызываются внешним миром.

Душа наша представляет, таким образом, tabula rasa, чистую доску, неисписанный лист бумаги, на котором опыт пишет свои знаки. Все наши идеи имеют своим источником **опыт**. Опыт же может быть двоякий: внешний, вызываемый восприятием внешних предметов, и опыт внутренний, возникающий в самом сознании из представлений, добытых первым способом, или из состояний внутренне переживаемых и наблюдаемых. Внешние объекты доставляют нам идеи или представления о чувственных качествах. Предметы производят на нас известные впечатления, которые мы посредством наших чувств воспринимаем. Первые предметы, которые вообще вызывают деятельность нашего сознания, это—**внешние** предметы, восприятие **внешних** объектов. Наше знание начинается с **внешнего опыта**. До него и без него у нас вообще нет и не может быть никаких представлений. **Мышление**, таким образом, начинается вместе с **восприятиями внешних предметов**. Без последних невозможно вовсе мышление, ибо мысль имеет своим содержанием представления, иметь же представления значит воспринимать раньше всего внешние предметы, так как внутренний опыт есть, так сказать, продолжение внеш-

него опыта. На почве последнего возникает и развивается опыт внутреннего чувства. Душа наша, как это следует из всего вышесказанного, мыслит не постоянно, не всегда, как думал Декарт, для которого она была субстанцией. Мыслящей субстанции должно быть присуще мышление постоянно. Нельзя себе представить материальную субстанцию без протяжения.

Но мышление вовсе не присуще нам постоянно и не совпадает с началом души; оно, следовательно, не представляет собою *сущности* мыслящей субстанции, а является лишь одной из форм деятельности души или, вернее, качеством, атрибутом нашего тела, так как мы начинаем мыслить тогда когда мы *воспринимаем посредством наших чувств внешние предметы*. Восприятия внешнего и внутреннего опыта—sensation, reflexion—образуют основной источник познания. Внешний и внутренний опыт доставляет нам весь материал, всю совокупность наших представлений, нашего познания. Представления наши распадаются на простые и сложные. Простыми Локк называет те представления, которые возникают у нас независимо от произвольной деятельности и имеют для нас принудительное значение.

„Способность предмета вызывать в нашем рассудке представление я называю качеством предмета“ [1]). Качества эти бывают первичные или вторичные. Первые не могут быть вовсе отделимы от внешних предметов. Вторые суть те качества, которые хотя и *вызываются внешними предметами*, но не соответствуют самим предметам, т.-е. не тожественны с причинами, их вызывающими. Первые или первичные качества адэкватны. К первичным качествам относятся движение, непроницаемость, покой, протяжение, образ, величина, число и т. д. Вторичные или субъективные качества—цвет, вкус, запах, звук и т. д.

Сложными идеями Локк называет идеи субстанций, модусов и отношений. Сложные идеи образуются из сочетания простых представлений. Простые представления воспринимаются нашим рассудком при вполне пассивном отношении его. Они являются для нас первичным материалом, который рассудок подвергает известной переработке, соединяя их в сложные идеи. Про-

[1]) Локк. „Essay on human understanding“: „The power to produce any idea in our mind I call quality of the subject“. Chap. VIII, 58.

стые представления навязываются рассудку независимо от нашей воли, и мы не властны их видоизменить. Во втором случае дело обстоит совершенно иначе. Рассудок превращается в активный элемент, он соединяет простые представления, ставя их в определенные отношения друг к другу или же разлагая сложное представление на его составные элементы.

Из сложных идей мы считаем особенно важным остановиться на идее субстанции.

Причину, лежащую в основе сочетания и существования различных простых представлений, субстрат или субъект разнообразных качеств, мы называем субстанцией. Простые представления не существуют самостоятельно. Мы замечаем, что известная совокупность таких представлений постоянно встречается вместе, отсюда мы и делаем предположение о принадлежности всех их к одному и тому же предмету. Мы их связываем воедино и даем им одно название. Простые представления не могут существовать сами по себе, и поэтому мы нуждаемся в общем носителе всех этих качеств и свойств предмета. Субстрат, лежащий в основе этих последних, называется субстанцией, качества и деятельности ее—акциденциями.

Какова природа субстанции и в чем заключается ее сущность, мы не знаем, так как непосредственно мы субстанции не воспринимаем. Все же, что мы знаем о субстанции, это—ее атрибуты, отдельные качества и свойства, которые вызывают в нас простые представления. Субстанция, это—понятие, образованное нашим рассудком на основании наших восприятий, это—абстракция, выведенная из представлений внешнего и внутреннего опыта. Простые представления получаются посредством внешнего и внутреннего опыта, как результат действия субстанции, субстрата, лежащего в основании их, так что рассудок может, в свою очередь, вывести понятие субстанции из этих простых представлений. Локк различает три субстанции: материальную, мыслящую и субстанцию Бога. Мы не станем доказывать, насколько он противоречит себе, допуская существование двух последних субстанций. Что касается понятия Бога, то он стоит еще всецело на точке зрения схоластики.

Перейдем к мыслящей субстанции. Сам Локк доказывает, что мышление не является такой же сущностью нашей души, как протяжение или непроницаемость для материи, что мыш-

ление может быть скорее сравниваемо с движением или с каким-нибудь другим качеством материи. А ведь это значит, что душа, как мыслящая субстанция, вовсе уничтожается. С другой стороны, тот же Локк доказывает, что наши представления, которыми начинается мышление и психическая жизнь вообще, приходят извне. Они порождаются материальным миром и, стало быть, не представляют постоянного свойства человеческой души; душа, или организм, разумеется, обладает известными способностями, делающими возможным восприятие вообще, но ведь мышление, как таковое, не есть вечно присущий душе атрибут, ее неизменная и вечная сущность. Если душа— субстанция, то ведь она должна быть тогда вполне независима в своей деятельности от материального или внешнего мира; последний не может никоим образом действовать на мыслящую субстанцию, потому что материальная и мыслящая субстанции друг друга исключают. Если же считать верным положение Локка, что наша душа до опыта представляет чистый лист бумаги, на котором внешний опыт, т.-е. материальный мир, пишет посредством наших органов чувств свои знаки, то ведь этим устраняется вовсе самостоятельное субстанциальное значение души. Наша психическая жизнь есть в таком случае, как Гоббс это доказывает, только деятельность, но не субстанция, форма проявления нашего тела или нашей организации. Спрашивается, на каком же основании Локк утверждает, что существует душевная субстанция, вопреки своим собственным посылкам. Локк сам чувствует, что тут что-то неладно, и делает предположение о том, что ведь и материя, в самом деле, может быть наделена способностью ощущения и восприятия. Но он тут же спешит добавить, что Бог мог наделить ее способностью ощущения и восприятия, совершенно не замечая, что бытие Бога было им выведено из предположения существования мыслящей сущности.

Несмотря на то, что Локк исходит из убеждения, что все наше познание добывается нами путем внешнего и внутреннего опыта, при чем первый имеет значение исходного пункта всякого познания, так как и знание о нас самих или внутренних душевных состояниях в сущности находится в теснейшей зависимости от внешнего опыта, несмотря далее на то, что внешний опыт вызывается внешним миром, Локк считает, что су-

ществование телесного мира не может быть с достоверностью доказано. У Локка мы уже встречаемся с тем же основным противоречием, которое впоследствии проходит через всю „Критику чистого разума“ Канта. Реальность внешнего мира предполагается в самом начале исследования; из нее исходят, ею объясняют происхождение всех наших представлений, понятий и идей. Когда же все содержание нашего сознания и, следовательно, весь материал познавательный уже выведен и добыт из внешнего опыта, т.-е. из воздействия внешних предметов на наши органы чувств, тогда начинают сомневаться в существовании внешнего мира.

И Локк сразу порывает все нити, связывающие его с материальным миром, и замыкается в узкую и душную сферу ощущений и восприятий. „Познание, следовательно,—заявляет он,—есть не что иное, как восприятие связи взаимного соответствия или несоответствия наших представлений“. Отсюда следует, что наше познание ограничивается непосредственно данным и не выходит за пределы сознания, что оно не может относиться к миру вещей. Наш рассудок имеет всегда непосредственным объектом свои собственные представления. Познание состоит только в сравнении и сопоставлении находящихся в нашем сознании представлений; и истина, соответственно этому, заключается лишь в согласии представлений друг с другом, а не с вещами.

Мы уже указали, что в Локке борются два элемента: материалистический и идеалистический или психологический. Он вовсе не становится всецело на точку зрения психологического, или имманентного, понятия истины, как это думает Виндельбанд, который в качестве идеалиста и кантианца, разумеется, видит в локковском имманентном или идеалистическом понятии истины, по которому последняя сводится к правильному сочетанию представлений, „прообраз всякой будущей теории познания“. Локк вовсе не всецело становится на эту точку зрения, но в нем борется этот элемент с материалистическим, подобно тому, как это имело место у Канта.

Локк вместе с тем прекрасно понимает, что всякое познание должно относиться к вещам, потому что оно, по самому существу своему, должно делать известные высказывания о самих вещах. Всякое познание стремится к тому, чтобы овла-

деть самими вещами, мышление направлено к познанию самого бытия, и Локк исследует вопрос об отношении наших представлений к объектам, к предметам познания. Хотя мы имеем дело с представлениями, т.-е. хотя наше познание непосредственно относится лишь к содержанию сознания, к представлениям, но если представления соответствуют вещам, то они теряют свой субъективный характер, и поскольку они высказывают суждения, относящиеся к самим вещам, эти суждения и представления будут иметь объективное значение. „Наше познание реально лишь постольку, поскольку существует соответствие между нашими идеями и действительными вещами“ [1]).

Таким образом, Локк, вопреки своему утверждению, что истина сводится к взаимному соответствию представлений, вместе с тем заявляет, что познание может быть только тогда объективно реальным, действительным, когда существует соответствие между представлениями и реальными предметами. Но мы все же не можем выйти, по мнению Локка, за пределы наших ощущений... Итак, мы тут имеем то же противоречие, что и у Канта: с одной стороны, познание не заслуживает вовсе этого названия, если оно не относится к самим вещам; с другой стороны, вещи непознаваемы, потому что наш рассудок никогда не достигает самих вещей, а имеет дело только с представлениями. Этот идеалистический момент, который уже довольно резко и ясно выступает у Локка, но не получает еще господства,—этот идеалистический момент берет, однако, верх у Беркли и Юма, у которых он становится принципом познания.

Вещи не могут быть познаваемы нами, и тем не менее Локк требует, чтобы представления наши соответствовали вещам.

Посмотрим же, как выходит Локк из этого заколдованного круга, как разрешает он это противоречие. Для этого у него нет и не может быть, разумеется, другого исхода, как вернуться снова к вопросу о происхождении наших представлений, ибо происхождением представлений определяется их значимость, источник представлений является и надежнейшим критерием истинности их.

Исследование вопроса о происхождении представлений при-

[1]) Locke. Ibid.: „Our knowledge is real only so far as there is a confirmity between our ideas and the reality of things“ Chap IV, § 3.

вело Локка к тому заключению, что они вызываются внешним миром. Представления, стало-быть, определяются внешними предметами. При этом Локк нашел, что есть такие представления (простые), которых мы сами создать не можем, которые, следовательно, не зависят от человеческой воли. Они не могут быть продуктом нашего воображения; они являются в результате действия внешних предметов на наши чувства и вполне соответствуют этим внешним предметам. Разве не очевидно, что вопрос об объективности простых представлений решается вопросом об их происхождении? Они являются не чем иным, как копиями свойств вещей.

Сложные представления суть продукт деятельности рассудка и не приспособляются к внешнему миру, к реальным предметам. Если простые представления имеют своим „оригиналом" вещи, то сложные представления, полагает Локк, суть свои собственные прообразы. Сложные представления модусов образованы самим человеком, так что представление предмета и предмет представления адэкватны.

Познание, которое имеет своим предметом сложные представления, необходимо объективно и реально. К такого рода познанию относится, напр., математика. Представления наши не приспособляются, в данном случае, к вещам, к внешнему миру, а, напротив, предметы приспособляются к представлениям. Эта мысль развивается далее Беркли. У Беркли и Юма все наше познание превращается в знание собственных представлений, прообразы которых мы носим в своей психике—в сознании.

Хотя сложные представления образованы нами самими, тем не менее они, по мнению Локка, все же должны соответствовать вещам вне нас, должны находиться с последними в согласии. Возьмем, напр., идеи субстанции. Они образованы нами из простых представлений, получаемых нами извне. Из этих простых представлений мы сами конструируем сложные представления, которые, однако, должны соответствовать вещам вне нас. Простые представления вызваны непосредственно внешним миром и, следовательно, должны отличаться наибольшей достоверностью. Не то—сложные представления модусов и отношений. Они имеют своим прообразом представления же; тут объект представления есть вместе с тем и представление объекта

Все эти три формы познания отличаются, по мнению Локка, друг от друга характером и степенью реальности и объективности. Реальность познания в конечном счете зависит от соответствия наших представлений с предметами. Предметы являются основной предпосылкой всякого познания и причиной всякого содержания сознания. Это не мешает, однако, Локку заявить, что наибольшей достоверностью отличается интуитивное познание. Но ведь из того, что в моем сознании существуют те или иные представления, не следует еще, что им соответствуют реальные объекты.

Реальность внешнего мира стоит у Локка на последнем месте. Он сам, разумеется, признает, что мы должны рассматривать представления, как результат действия вещей, что они имеют своим источником внешний мир. И тем не менее реальность внешнего мира все же может быть с точки зрения Локка подвергнута сомнению. Достоверность внешнего мира решается чувственным восприятием. Эта достоверность настолько велика, насколько это требуется практикой, но, так сказать, теоретически она никогда не выходит за пределы наличного восприятия. Когда я вижу какой-нибудь предмет, то из наличности чувственного восприятия я знаю, что он для меня в той или иной форме существует. Но будет ли продолжать свое существование данный предмет,—будь то стол, на котором я сейчас пишу, или человек, с которым я беседую,—и тогда, когда я его воспринимать не буду, этого мы не знаем. Не существует никакой необходимой внутренней связи между бытием предмета „прежде" и „теперь". С этими мыслями, в которых юмовский скептицизм уже ясно формулируется, мы еще встретимся ниже; пока же мы считаем нужным подчеркнуть в учении Локка те моменты, которые получат позже более полное развитие.

Необходимо обратить внимание еще на одно весьма важное обстоятельство.

Действительное существование вещей познается нами посредством опыта. Опыт же никогда не дает общеобязательного познания, потому что воспринимать мы можем лишь единичные вещи, между тем как общеобязательное познание предполагает общие или абстрактные представления. Но так как понятия и абстрактные представления существуют лишь в на-

шем рассудке, то отсюда следует, что общие и общеобязательные суждения не могут вовсе высказывать что-либо о самих вещах, а относятся лишь к нашим представлениям, т.-е. что они не имеют вовсе предметной или объективно реальной значимости.

Раз „опыт" является высшей инстанцией в решении вопроса об объективности и реальности познания, то очевидно, что при условии сведения опыта к совокупности восприятий критерием реальности и объективности являются единичные восприятия и ощущения. Общая внутренняя связь всего сущего, за устранением и отрицанием субстанциальности и причинности, окончательно порывается. Раз существуют лишь единичные восприятия, а субстанция есть не что иное, как **понятие**, сложное представление, образованное нами из сочетания суммы простых представлений, то субстанция представляет собою логическую абстракцию. Общие представления, понятия суть лишь субъективные знаки, не имеющие отношения к самим вещам. Наше познание ограничивается одними только свойствами, единичными качествами единичных вещей, выводить же отсюда общие суждения значит приписывать логическим понятиям реальное бытие. Субстанция представляет собою такое именно понятие, потому что она абстрагирована от чувственных восприятий. Вследствие этого субстанция непосредственно непознаваема. Локк превращает, таким образом, **эмпиризм** Бэкона в **сенсуализм**. Эмпиризм вовсе не одно и то же, что сенсуализм; последний является разновидностью первого. Эмпиризм учит, что все наше знание имеет своим источником „опыт". Сенсуализм же сводит опыт к совокупности чувственных восприятий. Тем, что Локк оторвал чувственное восприятие или ощущение от **предмета**, он преобразовал материализм в сенсуализм и „материалистический" опыт в „сенсуалистический". Вместе с тем он подготовляет почву для отрицания субстанции и превращения первичных или объективных качеств в субъективные. Если мы не можем выйти за пределы наших ощущений, то само собою разумеется, что и так называемые объективные или первичные свойства суть не что иное, как ощущение...

Разумеется, сам Локк до такого скептицизма и идеализма еще не дошел. Он сам воспринял учение Галилея, Декарта,

Гоббса и Демокрита об объективности и реальности первичных качеств предмета. Вместе с названными мыслителями он придерживается того мнения, что первичные качества присущи самим предметам в той именно форме, в какой они нам даны, и что вторичные качества имеют свою причину в реальных вещах, хотя и субъективны в том смысле, что не адэкватны внешним предметам. Но между вторичными или субъективными качествами, с одной стороны, и первичными или объективными—с другой, существует неизменная причинная связь... Мы вынуждены признать за данной вещью определенный, скажем, красный цвет, так как в данной вещи имеются такие реальные свойства или силы, которые необходимо вызывают в нас всегда именно красный цвет, а не другой.

Необходимо раз-на-всегда помнить, что мыслители и естествоиспытатели, выдвинувшие учение о субъективных свойствах, никогда не думали этим утверждать, что эти свойства вообще не находятся ни в какой связи с объективными свойствами вещей, или объективно реальным миром. Это недоразумение имеет действительно место у многих философов, и оно же, это недоразумение, является одной из причин, побудивших Беркли объявить также и первичные качества субъективными. Между тем первоначальный смысл субъективности вторичных качеств заключался в том, что они признавались продуктом деятельности внешних предметов на наши чувства. Первичные или объективные свойства предметов являются причинами вторичных, и ввиду этого последние так же реальны и объективны, как и первые. С устранением первичных качеств устраняются и вторичные. Последние же, с другой стороны, существуют лишь до тех пор, пока существуют первые. Обе сферы одинаково реальны. И кто стремится к истинно научному исследованию природы, тот должен остановиться на объективных причинах, вызывающих в нас известные представления, а не твердить постоянно, что представления „субъективны".

Локк-отчасти сам повинен в том, что Беркли и Юм вовсе отвергли деление на объективные и субъективные качества, превратив и первые лишь в субъективный феномен, так как он, вопреки всему сказанному, все же считает возможным выразить сомнение относительно существования внешнего мира, что с

его же точки зрения было более, чем недопустимо. Локк исходит из реалистических и материалистических принципов, а завершает свое исследование идеализмом.

Став на идеалистическую точку зрения, Локк в вопросе о так наз. „смешанных модусах" предвосхищает Канта известным положением последнего, что не рассудок приспособляется к вещам, а, наоборот, вещи приспособляются к рассудку. Сложные представления модусов не должны вовсе иметь предметной или объективной значимости. Они образованы самим рассудком и не нуждаются в вещах, как в своих прообразах, но вместе с тем они должны соответствовать объективному бытию. Чем определяется и устанавливается такая гармония между мышлением и бытием?

Наши представления имеют своим источником внешние предметы и возникают вследствие воздействия этих предметов на наши органы чувств. Это—реалистический момент. Другой, идеалистический, момент заключается в утверждении, что нам даны только ощущения и представления, за пределы которых выйти невозможно. Но если нет связующего момента между этими двумя сферами, т.-е. если объективный мир и субъективное его „отражение" пробегают параллельно, нигде не встречаясь и не сталкиваясь, по двум различным руслам одно и то же расстояние, то спрашивается, где критерий их соответствия? Где гарантия того, что наши представления согласованы с вне нас лежащими предметами? Эти вопросы относятся также и к „смешанным модусам", от которых Локк требует, чтобы они диктовали законы объективному миру, так как вещи должны приспособиться к ним, как к построениям нашего рассудка.

Познание наше также не может относиться к самим вещам, если мы вспомним, что суждения, по Локку, обязательны только для наших представлений. Локк отрывает реальность связи представлений от реальности самих представлений, как элементов суждения. В суждении констатируется обыкновенно известная связь представлений. Локк же считает реальными только отдельные представления, т.-е. элементы суждения, между тем как та или иная форма их сочетания и связи зависит от субъекта. Соответственно такому пониманию значения и характера суждения и истина, как система или совокуп-

ность относящихся к действительности суждений, будет заключаться лишь во взаимной согласованности представлений и суждений, т.-е. будет носить чисто субъективный и идеалистический характер.

С идеалистической или имманентной точки зрения *всякое* сочетание представлений в сущности одинаково истинно, так как за отсутствием *объективного критерия* нет возможности определить, какое сочетание представлений правильно и какое неправильно. Идеализм может дать только субъективный критерий, что равносильно отсутствию всякого критерия. Установить критерий истины или объективности суждения на основании „правильности" взаимного сочетания представлений значит установить чисто *формальный* критерий. И в этом отношении, стало быть, Локк опять-таки является предшественником Канта...

Итак, эмпиризм Бэкона преобразовывается Локком в сенсуализм. В локковском сенсуализме, как мы старались показать, уже заключены некоторые зародыши феноменализма и субъективного идеализма, так что на известной ступени развития локковский сенсуализм мог превратиться в *сенсуалистический идеализм*.

Эмпиризм является необходимым моментом в новой философии; он должен был возникнуть, как реакция и как протест против необузданного идеализма, рационализма и платоновского реализма предшествующей эпохи. Необходимо было создать почву для свободного и действительно научного развития философии. Для этого требовалось предварительно подвергнуть обстоятельному исследованию предпосылки всякого познания вообще, необходимо было исследовать источник познания, объем его, условия объективности и реальности познания. Выполнить эту задачу и призван был эмпиризм. Он должен был показать, что наше познание должно ограничиться исключительно опытом в широком смысле слова, что сверхчувственный мир есть бесплотный призрак, самообман, что наше познание только тогда может иметь какую-либо ценность, когда оно опирается на объективную действительность.

В борьбе с платоновским реализмом эмпиризм выдвинул значение *единичного*, став, таким образом, на точку зрения *номинализма*. В противоположность *рационализму* эмпи-

ризм имел своей задачей показать, что разум никакого знания сам по себе доставить не может, что нет ничего в рассудке, чего бы не было предварительно в чувствах, т.-е. что все наше познание добывается не посредством чистых понятий, а при помощи чувственных восприятий, получаемых нами от внешних предметов. Одним словом, эмпиризм принял форму сенсуализма, но сенсуализм этот мог действительно приобрести научное значение только в том случае, если бы он соединялся с материализмом. В действительности сенсуализм и выступил с самого начала в связи с материализмом. В дальнейшем же, начиная с Локка, оторвавшего чувственные восприятия от реальных предметов, следствие от причины, совершилось отделение сенсуализма от материализма.

После того как эмпиризм исчерпал свое содержание, он постепенно начинает превращаться в свою собственную противоположность: предметы отрываются от чувственных восприятий, что дает возможность перейти от материализма к чистому сенсуализму; последний же неминуемо преобразовывается в субъективный идеализм...

С другой стороны, сенсуализм Локка приводит французов снова к материализму. Сенсуализм представляет ту общую материализму и сенсуалистическому идеализму точку, в которой перекрещиваются оба эти миросозерцания. Локк исследует происхождение представлений из внешнего опыта, рассматривая ощущения, как продукт или результат действия предметов на наши чувства, но он сам же, как мы видели, оторвал впоследствии сознание от бытия, от внешнего мира. В этом противоречии заложены зародыши двух различных направлений—материалистического и идеалистического. Материализм есть следствие сенсуализма, поскольку ощущения рассматриваются, как результат действия внешних предметов. Материализм связывает сознание посредством ощущений с внешним, материальным миром, с предметами.

Сенсуалистический идеализм или феноменализм забывает вовсе об источнике, о причине наших представлений, он берет содержание сознания, как непосредственно данное, считая принципиально невозможным выйти за пределы ощущений.

Феноменализм отрывает, таким образом, сознание от предметов, чувственные восприятия от реального мира, представление предмета от предмета представлений. С устранением внешнего мира остается только сумма переживаний, субъективное содержание сознания. Весь мир превращается в психический феномен, объективные качества предметов устраняются, они становятся такими же психическими переживаниями, как и субъективные, лишенные к тому еще всякой объективной признаны. Мы приходим, таким образом, к субъективному идеализму. Реалистический и идеалистический моменты в учении Локка дают новый толчок развитию материализма, с одной стороны, и субъективного идеализма—с другой. Французские философы преобразовали локковский сенсуализм в материализм, сенсуалистическая теория познания становится подчиненным элементом в общем материалистическом мировоззрении.

Беркли и Юм преобразовали тот же локковский сенсуализм в феноменализм или субъективный идеализм, исходя из имманентного момента в учении Локка.

Материализм рассматривает вещь, предмет, как причину наших ощущений; феноменализм исходит из ощущения и считает внешний мир продуктом наших ощущений, объективированными ощущениями. Материализм [1]) выдвигает трансубъективное или метафеноменалистическое понятие истины, по которому представления соответствуют вещам и ими обусловливаются. Феноменализм или сенсуалистический идеализм развивают имманентное или психологическое понятие истины, сводящееся к взаимному соответствию или к правильному сочетанию представлений.

Так развиваются заложенные в учении Локка тенденции в двух различных направлениях.

Но против такого понимания развития сенсуализма в материализм на французской почве протестует Альберт Ланге, который указывает на то, что материализм развился во Франции

[1]) Французский и диалектический материализм представляют две ступени развития материализма вообще. В произведениях Бельтова-Плеханова читатель найдет изложение и подробный критический разбор французского материализма с точки зрения современного диалектического материализма, как и оценку его с точки зрения исторической.

раньше сенсуализма Кондильяка. Это, разумеется, до известной степени справедливо. Справедливо также указание Ланге, что сочинение Ламетри „Histoire naturelle de l'âme" появилось уже в 1745 г., между тем как первое сочинение Кондильяка вышло только в 1746 г. [1]). Ланге спорит тут против Гегеля и так называемой гегелевской школы, между тем как сам Гегель тут не при чем. Гегель указывает лишь на противоположность между „sentir" и „penser" и констатирует переход „Système de la nature" Гольбаха и „L'homme-machine" де-Ламетри к материализму, поскольку в этих сочинениях мышление рассматривается, как результат ощущения, а ощущение, в свою очередь, как продукт воздействия на нас материи.

Что касается Куно-Фишера и Целлера, то они, действительно, делают ошибку в „хронологии". Что Ламетри пошел к материализму раньше, чем Кондильяк успел обнародовать свое первое сочинение,— в этом Ланге прав.

Нет никакого сомнения, что Декарт оказал огромное влияние на французский материализм восемнадцатого столетия. Кроме Декарта, на французов влияли еще Спиноза и Гоббс. Но за всем тем было бы все же ошибочно делать те выводы, которые делает Ланге [2]).

Виндельбанд также недоволен Гегелем и пишет: „Положительной заслугой Альберта Ланге является то, что в противовес гегелевскому построению, в силу которого сенсуализм, начавшийся с Локка и пересаженный во Францию Кондильяком, якобы породил там материализм, он с фактами в руках доказал, что материализм Ламетри с этой стороны возник вполне независимо и, напротив, французский материализм только завладел сенсуализмом и воспользовался им для своего систематического развития. Но в этом случае Ламетри не было надобности впервые создать его: он нашел его готовым. Сенсуализм развился из локковского учения с необходимостью, которая яснее всего выступила у Беркли. Но именно этот творец спиритуализма лучше всего доказывает, насколько мало материализм является необходимым следствием сенсуализма. То же

[1]) Ланге имеет в виду изданное в 1746 г. в Амстердаме сочинение под заглавием: „Essai sur l'origine de la connaissance humaine".

[2]) См. Ланге „История материализма", т. I, пер. Вл. Соловьева, стр. 196 и след.

самое доказал Вольтер, который, несмотря на всю склонность к сенсуалистическому пониманию локковского учения, постоянно противостоял материализму, и тому же самому учит самый выдающийся из французских сенсуалистов, Этьен Боно де-Кондильяк" [1]). Тут что ни слово, то... недоразумение. Во-первых, говорится о „гегелевском построении, в силу которого сенсуализм, начавшийся с Локка и пересаженный во Францию Кондильяком, якобы породил там материализм".

Но Гегель вовсе не говорит о сенсуализме Кондильяка, который якобы непосредственно породил во Франции материализм Ламетри. Во-вторых, материализм Ламетри не тождествен с французским материализмом восемнадцатого столетия вообще...

По так называемому гегелевскому построению материализм является логическим следствием сенсуализма, между тем как, по мнению Ланге и Виндельбанда, сенсуализм является порождением материализма. Мы выше уже говорили, что сенсуализм представляет по самому существу своему учение, ведущее как к материализму, так и идеализму. И это справедливо не только исторически, но и логически. Объясняется это тем обстоятельством, что в сенсуализме заключены как зародыши материализма, так и зародыши идеализма. Материализм не может иметь другой теории познания, кроме сенсуализма, между тем как идеализм вовсе не связан логически с сенсуалистической теорией познания; но сенсуализм неизбежно переходит в идеализм, когда отрывают ощущения или чувственное восприятие от предмета, их вызывающего.

Удалось ли, однако, Ланге и Виндельбанду доказать, что сенсуализм порождается материализмом именно во Франции? Ланге утверждает в противоположность „гегелевской школе", что во Франции сенсуализм следовал за материализмом. В одном месте он пытается показать, что Кондильяк находится в зависимости от Ламетри. Это должно, в сущности, означать, что сенсуализм представляет продукт материализма, что он, в качестве более зрелого в сравнении с материализмом плода, появляется на высшей ступени развития. Идеализм же, как высшая истина, появляется по времени еще позже, как резуль-

---

[1]) Виндельбанд. „История новой философии", т. I, изд. 1902 г., стр. 316.

тат сенсуализма. Таков скрытый ход мыслей Ланге. И сердце Виндельбанда могло бы очень радоваться этому обстоятельству, если бы эта схема действительно соответствовала истине. Но, к величайшему огорчению Виндельбанда, приходится заметить, что и идеализм, с своей стороны, порождает материализм, в чем легко убедиться хотя бы на примере немецкой идеалистической философии. Это между прочим. Важно только то, что, протестуя против гегелевского построения, Ланге и Виндельбанд противопоставляют ему другое „построение", вовсе не соответствующее историческим фактам, хотя и не противоречащее „хронологии". Что Кондильяк пришел к сенсуализму, исходя из материализма Ламетри,— этого Ланге вовсе не удалось доказать. И не могло это удаться по той простой причине, что промежуток времени между обнародованием первого произведения Ламетри и выходом в свет первого сочинения Кондильяка ни в коем случае не больше года; следовательно, невозможно предположить, что Кондильяк пришел к сенсуализму под влиянием материализма Ламетри. Очевидно, что воззрения Кондильяка были в общем и целом вполне закончены еще до знакомства с сочинением Ламетри, что он независимо от материализма Ламетри пришел к сенсуализму. Кондильяк, несомненно, является непосредственным продолжателем локковского сенсуализма на французской почве. С учением Локка был непосредственно знаком не только Кондильяк, но и все выдающиеся люди того времени, так что Кондильяку вовсе не было надобности пройти предварительно школу Ламетри, чтобы стать сенсуалистом. С другой стороны, и Ламетри мог прийти к материализму через сенсуализм Локка. Когда французский материалист отправился в Лейден (в 1733 г.) к знаменитому Бургаву, ему было уже 24 года; и нет никакого сомнения, что к этому времени он успел уже познакомиться с сенсуализмом Локка. Бургав, как известно, сам был спинозистом и знал учение Декарта, так что несомненно, что Ламетри получил от Бургава толчок в направлении к материализму и картезианству. Что Ламетри пришел независимо от Кондильяка к материализму, вовсе не доказывает, что его материализм возник независимо от сенсуализма вообще. Как будто сенсуализм отожествляется с учением одного Кондильяка! Ламетри мог непосредственно изучать Локка, вовсе не нуждаясь для этого в посредничестве

Кондильяка. Кондильяк же, независимо от материализма Ламетри, является продолжателем локковского сенсуализма на французской почве.

Из вышеприведенных слов Виндельбанда явствует, что он отожествляет материализм Ламетри с французским материализмом вообще. Он говорит, что Ланге с фактами в руках доказал, будто „материализм Ламетри" возник вполне независимо от сенсуализма (от сенсуализма Кондильяка — следовало сказать. *А. Д.*), „и, напротив, французский материализм завладел сенсуализмом и воспользовался им для своего систематического развития". Если французский материализм „завладел" сенсуализмом, то ведь очевидно, что сенсуализм должен был предшествовать материализму; в противном случае не был бы возможен „захват" сенсуализма материализмом.

Как бы мы ни относились к „построению" Гегеля и его школы,— несомненно то, что Ланге с „фактами в руках" ничего не доказал или доказал, в лучшем случае, лишь независимость Ламетри от Кондильяка, но не от сенсуализма вообще. Вторая сторона этого доказательства, долженствующего установить зависимость Кондильяка от Ламетри, т.-е. сенсуализма от материализма, представляет еще бо́льшую „вольность", чем „построение" Гегеля. Зачем нужно было Кондильяку пройти через материализм Ламетри, чтобы прийти к сенсуализму Локка? Что же касается Ламетри, то допустим, что он действительно пришел к материализму независимо от сенсуализма. Что же это доказывает? Для Виндельбанда, который отожествляет материализм Ламетри с французским материализмом вообще, эта независимость Ламетри от сенсуализма доказывает все; но если мы вспомним, что, кроме Ламетри, во Франции жили еще другие материалисты, то нельзя будет решить этот вопрос так просто, как его решают в угоду... своим построениям Ланге и Виндельбанд. На примере других материалистов мы убедимся, что сенсуализм Кондильяка, на котором воспитывались многие французские мыслители восемнадцатого столетия, действительно привел к материализму. Возьмем самого выдающегося из материалистов интересующей нас эпохи — Гольбаха. Если материализм Ламетри представляет синтез локковского сенсуализма и декартовского механизма, то

нет сомнения, что Гольбах вышел из сенсуализма Кондильяка, на который он всецело опирается. То же самое мы могли бы показать и на примере других материалистов.

Таким образом, то, что так желательно было Ланге доказать, что сенсуализм, как более зрелый плод человеческой мысли, является по времени позже материализма, вовсе не доказано. Кульминационным пунктом в развитии французской философии восемнадцатого столетия является материализм, а не сенсуализм.

ГЛАВА IV.

Феноменализм Беркли.

Локк стоит между Бэконом и Гоббсом, с одной стороны, и Беркли и Юмом—с другой. Непоследовательность Локка, соединявшего противоречивые и непримиримые элементы, должна была повести к разложению его учения на последовательный материалистический реализм и на последовательный феноменализм.

В учении Локка материалистический и идеалистический моменты еще существовали рядом, но после Локка они становятся исходными точками для двух самостоятельных философских направлений.

Представления и ощущения вызываются внешними предметами; вся наша умственная деятельность и все наше познание имеет своим исходным пунктом, своим первоначальным источником внешний опыт,—учил Локк. Отсюда начинает французский материализм, который делает все заключенные в скрытом виде в этом попстине материалистическом положении выводы.

Непосредственно нам дано только ощущение, и мы никогда не выходим за пределы наших восприятий и представлений, так что познание наше относится, в сущности, только к представлениям, к внутренним психическим переживаниям,—учил тот же Локк. Это чисто-идеалистическое положение становится исходным пунктом в учении Беркли и Юма. На него же, т.-е. на это идеалистическое положение, будет впоследствии опираться так называемая философия чистого опыта, или эмпириокритицизм.

Сам Локк признает еще существование внешнего, т.-е. метафеноменалистического, мира. Локк крайне непоследователен, ко-

гда он, на-ряду с признанием внешнего мира, утверждает, что мы не способны выходить за пределы наших ощущений. Истина понимается им в зависимости от этого то в имманентном, то в трансцендентном смысле. Мы привели то место, где он определяет истину в материалистически-реалистическом духе. Хотя Локк постоянно колеблется между материализмом и идеализмом, но мы думаем, что не ошибемся, если скажем, что в общем и целом он все же отдает преимущество материализму. Для него существует объективный мир, и этому транссубъективному миру присущи качества, являющиеся также причиной и вторичных или субъективных качеств. Если вне нас действительно существует объективно-реальный мир, то очевидно, что наши представления должны в той или иной мере соответствовать реальным предметам, если наше познание действительно претендует на объективное значение. Истина, стало-быть, сводится к соответствию наших представлений с вне нас существующими предметами.

Не то мы видим у Беркли. У последнего мы уже имеем дело с более или менее последовательным психологизмом. Субъект замкнут в самом себе, в пределах индивидуального сознания. Он исследует представление или переживание своей психики, так как весь мир разлагается только на психические элементы. Трансцендентный элемент, т.-е. внешний мир, всецело устраняется.

Исходным пунктом психологизма является имманентное содержание сознания. Становясь на эту имманентную точку зрения, мы вступаем в совершенно новую область, где есть свои критерии познания, свое понимание истины и проч. Тут сразу обнаруживается все различие между двумя мировоззрениями: между материализмом и идеализмом. Между этими двумя мировоззрениями существует непроходимая пропасть, и смешными нам кажутся уверения, будто возможно сочетать эти два непримиримых и друг друга исключающих воззрения или будто наука одинаково совместима как с той, так и с другой точкой зрения. Мы увидим ниже, что такого рода утверждения ни на чем не основаны и что обоснование научного опыта как в области естествознания, так и в области истории возможно только с точки зрения материализма.

Материализм исходит из признания объективного мира, дей-

ствующего на наши органы чувств и вызывающего таким путем в нашем сознании те или иные представления. Наши представления суть видоизменения наших ощущений; ощущения же вызываются внешними предметами. Очевидно, что между определенными представлениями и определенными предметами должно существовать соответствие. На этом соответствии *представлений предметов с предметами представлений* может покоиться как правильное теоретическое познание, так и успешная практическая деятельность. Основой и критерием истины является с материалистической точки зрения внешний мир, *объекты*. Если наши представления верно отражают предметы и их взаимную внутреннюю связь, то мы получаем объективное, т.-е. истинное, познание. Центр тяжести лежит, стало быть, в объекте, являющемся исходным пунктом и конечной целью познания.

Материализм стоит, как мы видим, на почве „чистого опыта", но, разумеется, не в том смысле, в каком этот последний понимается Беркли, Юмом, Махом и Авенариусом.

Мы уже имели случай указать на то различие, которое существует между „чистым опытом" Бэкона и „чистым опытом" эмпириокритицистов или юмистов. Бэкон требовал, чтобы предметы исследовались вполне объективно, т.-е. чтобы человек абстрагировал от своих субъективных желаний или симпатий, чтобы он рассматривал природу с точки зрения присущей ей закономерности. Объективное познание может быть достигнуто только в том случае, если мы исследуем предметы ex analogia universi; необходимо отречься от всех „идолов", которые представляют нам предметы в ложном свете. На точке зрения чистого опыта в этом бэконовском смысле стоит и материализм.

Материалист—эмпирик, поскольку для него не существует познания из чистых понятий и идей и поскольку он черпает весь материал познания из *опыта*. Но, с другой стороны, материалист „применяет к данным, доставляемым внешними чувствами, *рациональный* метод". Он признает за *мышлением* известное самостоятельное значение, разумеется, не в том смысле, чтобы разуму приписывалась способность познавать что-либо „из самого себя", но постольку, поскольку в противоположность эмпирикам-феноменалистам за понятиями, выведенными из единичных данных индуктивным путем, при-

знается громадное познавательное значение. Материализм не успокаивается на ограниченном и узком эмпиризме, видящем свою цель только в констатировании наличности единичных предметов или даже единичных ощущений; односторонне понятый эмпиризм не в состоянии связать все сущее в единое целое, управляемое внутренней закономерностью. Он во всем видит „гипостазирование" понятий. Как существование материи, так и существование внешнего мира объявляется им неправильным логически заключением, имеющим своей основой „реализм понятий". Против такого отношения к „рационалистическому" моменту познания и выступает материализм, который стремится к сочетанию положительных сторон „рационализма" и „эмпиризма". Точка зрения материализма сводится, стало быть, к единству мышления и созерцания и может быть охарактеризована, как „предметное мышление".

Теперь посмотрим, в чем заключается сущность психологизма Беркли и чем разнится так называемый психологический метод от материалистического.

Основы психологизма заложены уже в учении Локка, но полного расцвета психологизм достигает в учении Беркли и Юма, у которых локковский сенсуализм принимает форму феноменализма... Опыт приобретает субъективно-психологический характер и сводится к совокупности восприятий, к сумме впечатлений, так что „импрессионизм" односторонне возводится в принцип познания. Если с точки зрения Бэкона, а стало быть и материализма вообще, исследованию подлежат объекты или внешние предметы, то с точки зрения Беркли предметом исследования являются наши ощущения, из которых предмет только конструируется. В первом случае наше познание относится к вещам, а метод исследования носит материалистический или метафеноменалистический характер, во втором случае мы имеем дело исключительно с нашими ощущениями и представлениями, за пределы которых выйти невозможно, и метод исследования, стало быть, будет чисто имманентный или психологический. Идеалисты всегда ставят вещи на голову. Материалист говорит: мышление определяется бытием, т.-е. наши представления, понятия и идеи вызываются действием внешнего мира. Идеалист переворачи-

вает это отношение, утверждая, что ощущения, представления, понятия и идеи создают предметы, создают весь мир,—словом, что бытие определяется мышлением. Причина представлений—предметы—превращается у идеалистов в следствие, между тем как следствие—наши представления и идеи—провозглашается причиной вещей. Представление предмета становится предметом представления.

Беркли вводит с целью объяснения ощущений трансцендентный фактор—Бога. Бог вызывает, по его мнению, наши представления. Если же мы устраним этот транссубъективный фактор, который куплен ценой измены основным принципам феноменализма, то как тогда, спрашивается, свести концы с концами? Юм действительно постарался довести феноменализм до логического его конца, не прибегая к трансцендентным факторам. И что же получилось? Получилось то, что феноменализм выродился в абсолютный иллюзионизм, что в настоящее время выдается многими за единственно научную точку зрения.

Основная тенденция психологизма заключается в стремлении растворить всю совокупность вещей в чувственных восприятиях, все бытие в состояниях нашего сознания; тенденция эта была намечена уже Локком, но Беркли и Юм преобразовали этот психологический момент в самостоятельный принцип познания.

Непосредственно нам дано только содержание сознания, ощущение, и мы никакого логического права не имеем утверждать, будто ощущению соответствуют реальные предметы, если не хотим стать на почву „реализма понятий". Реальные предметы непосредственно нам не даны; сделать же логическое заключение от ощущений к предметам—значит приписывать субстанциальное, метафеноменалистическое бытие тому, что имеет лишь феноменалистическое, т.-е. „психологическое", бытие.

Предметы превращаются, таким образом, из реальной причины чувственных восприятий в одно только содержание или состояние сознания, в переживание субъекта. Субъективная видимость заменяет объективную действительность. Все внимание сосредоточивается теперь не на объективных предметах и их внутренней связи, а на психических переживаниях субъекта.

„Познаваемое“ отожествляется Локком с чувственно переживаемым, чувственно переживаемое—с предметом, предмет представления—с представлением предмета Соответственно этому и критерием познания считается субъективное переживание; взаимное же соответствие последних, правильное сочетание представлений составляет истину.

Для того, чтобы возможно было прийти к психологизму, к имманентной точке зрения, необходимо было предварительно устранить трансцубъективный мир, разложить субстанциальное бытие на психические элементы, на переживания, которым не соответствовала бы реальность. Локк высказывает уже довольно скептические мысли относительно познаваемости субстанции; познанию доступны, по его мнению, только качества, атрибуты вещей, но не субстанция, лежащая в основе этих качеств, являющаяся носителем свойств вещей. Локк и в этом вопросе приходит в противоречие с самим собой, так как, с одной стороны, он утверждает, что из познаваемых нами свойств и качеств вещей некоторые относятся к самим вещам, к самой сущности подлежащих познанию объектов, а другой стороны, он утверждает, что сама природа вещей, субстанциальная сущность их нашему познанию недоступна, а стало быть, непознаваема.

Мысли Локка развиваются далее Беркли, который устраняет всецело реалистический момент и становится решительно на почву психологизма. Локк учил, что чувственные восприятия являются единственным объектом познания, так как субстанция нам недоступна. Наше сознание имеет дело только с ощущениями. Если мы имеем дело только с ощущениями,—продолжает Беркли,—то очевидно, что все, что лежит по ту сторону ощущений, представляет для нас terra incognita. Более того, мы вовсе знать не можем о самом существовании какой-то вне пределов нашего сознания лежащей „страны“. Утверждать, что вне сознания существует реальный мир, которому присущи первичные или объективные качества,—развивает свои мысли Беркли,—нелепо, ибо первичные качества являются, в сущности говоря, отвлечением от субъективных, так что делить содержание сознания на объективные и субъективные качества противоречиво, так как все одинаково „вторично“, объективные свойства одинаково вторичны, как и субъективные.

Первичным данным для сознания являются, по мнению Беркли, именно вторичные или субъективные свойства вещей; объективные же вовсе не даны нашему сознанию, как первичные, как независимо от субъекта существующие, а абстрагированы от „субъективных" свойств или просто от наших ощущений. Локк проводит различие между представлениями, существующими лишь в сознании, и представлениями, отражающими реальные, самим вещам присущие качества. Беркли же в противоположность Локку утверждает, что мы вовсе не способны представить себе первичные качества вещей без вторичных или субъективных. Различие между Локком и Беркли заключается, таким образом, в том, что в то время, когда, по мнению первого, субъективные качества не могут существовать без первичных, объективных, так как первые суть *следствие* вторых, то по учению Беркли выходит, что объективные свойства вовсе не могут быть представляемы без субъективных, что первые суть отвлечения от вторых. С точки зрения Локка (как и Галилея, Декарта, Демокрита и проч.) и субъективные качества, так сказать, объективны; они имеют объективно реальную основу, без которой они немыслимы. С точки зрения же Беркли и *объективные качества вещей субъективны*, так как мы объективные или первичные качества конструируем, выводим из ощущений, из непосредственно данных переживаний. Материалистическое учение, по которому содержание сознания делится на объективные, существующие независимо от субъекта, качества вещей и субъективные, представляющие продукт взаимодействия внешних предметов и наших органов чувств,—материалистическое учение, говорим мы по самому существу своему объективирует все содержание сознания, поскольку это содержание относится к вне нас существующему миру, между тем как идеалистическая точка зрения Беркли и Юма переносит все содержание объективного бытия в наше сознание, превращает все сущее в психологический феномен,—одним словом, *субъективирует* и все объективные качества вещей. В этом заключается существенное различие между материалистической и психологической или идеалистической точкой зрения.

Беркли воспользовался сенсуализмом для обоснования *спиритуализма*. Но он погрешил против феноменализма тем,

что он ввел трансцендентный фактор, изменив, таким образом, своей имманентной точке зрения. Беркли ловко воспользовался непоследовательностью Локка, объявившего, что нам непосредственно даны ощущения, за пределы которых невозможно выйти, и этим самым подготовившего почву для отрицания внешнего мира. Если непосредственно нам даны ощущения и внешний мир „проблематичен", т.-е. подвергается вообще сомнению, то отрицанием объективного бытия устраняется, во-первых, причина ощущений; признание же ощущений непосредственно данным сознания ведет, во-вторых, логически к превращению и объективных качеств в субъективные. Беркли объявляет, таким образом, все бытие, весь мир содержанием или состоянием сознания, а материю—абстрактным логическим понятием. Результат, к которому приходит Беркли, гласит: „Все, что существует, существует только в духе, т.-е. является только представлением" [1])

Раз устранена материя, телесная субстанция, и весь мир превращен в совокупность представлений, то можно в качестве причины наших представлений подставить духовную субстанцию. Спиритуализм торжествует победу над материализмом. Беркли, таким образом, воспользовался половинчатостью и непоследовательностью сенсуализма, считающего, с одной стороны, все наши представления видоизменениями ощущений, но отказывающегося, с другой стороны, признать существование телесного мира, вызывающего эти ощущения, в целях спиритуализма.

Материальная субстанция представляет собою не что иное, как пучок восприятий [2]). Беркли воспользовался сенсуализмом и феноменализмом для того, чтобы разложить материю, телесный мир на психические феномены. Причина и следствие однородны. Весь материальный мир представляет совокупность восприятий, следовательно причина этих воспри-

---

[1]) Berkeley. „Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss", нем. перев. 1869 г., XXXIV, стр. 38

[2]) „Что вещи, которые я вижу своими глазами и осязаю своими руками, существуют, действительно существуют, я ни малейше не сомневаюсь. Единственное, что мы отрицаем, это то, что философы называют материей или телесной субстанцией".—Berkeley. „Abhandlung über die Principien etc". XXXIV, стр. 38.

этий — дух, Бог. Что Беркли, исходя из феноменалистических посылок, не имел вовсе никакого логического права делать такие заключения и вводить трансцендентный или метафеноменалистический фактор,—это само собою разумеется. Тут мы желаем только подчеркнуть то обстоятельство, что спиритуализм Беркли является, в сущности, логическим выводом из сенсуализма, если не хотят ограничиться имманентным содержанием сознания, а стремятся найти причину наших ощущений по ту сторону сознания. С устранением материального мира приходится постулировать в качестве причины наших представлений духовную субстанцию. Материализм вытесняется имматериализмом.

Интересно отметить, что епископ Беркли был предвосхищен отцом церкви Григорием Назианзином (331—394 г.г.) в попытке обоснования спиритуализма помощью сенсуализма. Григорий также напрягает все свои силы, чтобы доказать, что сама материя, так сказать, имматериальна и что, стало быть, „имматериальное" может иметь своей причиной однородное—„имматериальное". Григорий растворяет, подобно Беркли, предварительно материальную субстанцию в психических элементах—в совокупности представлений, чтобы, таким образом, очистить место для духовной субстанции—Бога. Теологи пользуются философией—в данном случае сенсуализмом—для систематического обоснования спиритуализма и для борьбы против „атеистического" материализма.

Беркли также превращает объективные качества вещей в субъективные переживания, внешний телесный мир—в совокупность состояний сознания, желая этим достигнуть устранения и отрицания материальной субстанции. Реальная, объективная основа и причина всех чувственных переживаний сама становится у Беркли совокупностью субъективных качеств и растворяется в психике человека. Материализм переходит в имматериализм или идеализм, философия—в психологию. Если у Гоббса, Спинозы, Бэкона и отчасти еще у Локка „объективность" является мерой „субъективности", вещи—критерием представлений, то у Беркли совершается переход к точке зрения Протагора: человек становится мерой вещей, „субъективность"—критерием „объективности". Познание мира превращается в самопознание.

Объективно-субстанциальное бытие мира есть только одна видимость, так как материя представляет собою не что иное, как абстрактное понятие; а отвлеченные понятия реального, т.-е. „физического", бытия не имеют.

Результатом отрицания общих абстрактных представлений является отрицание общих качеств, приписываемых обыкновенно самим вещам под названием первичных или объективных. Представления наши суть представления единичных вещей. Из представлений единичных вещей наш рассудок образует, по Локку, общие представления, абстрагируя от вещей общие всем им качества или признаки. Эти абстрагированные от реальных вещей качества объединяются общим понятием. Такие понятия являются и с точки зрения Локка лишь продуктом человеческого рассудка. Но номиналистическое воззрение Беркли идет гораздо дальше. Он отрицает не только „физическое" бытие общих представлений, но и возможность мыслить таковые.

Опыт является для эмпириков основным принципом и источником познания. Необходимо отвлечься от всего того, что наш рассудок, наше мышление может к опытным данным—к чувственным восприятиям—привнести от себя. В опыте же даны лишь единичные предметы, и соответственно этому мы можем мыслить только индивидуальные представления. В этом же вопросе Бэкон напоминает Гоббса, для которого также не существуют общие абстрактные представления. Но у Гоббса общее значение приписывается словам. Общим словесным знакам, по мнению Гоббса, не соответствуют, как можно было бы думать, общие представления. Таких представлений не существует как с точки зрения Гоббса, так и с точки зрения Беркли. Но если это так, то спрашивается, на каком основании можем мы приписывать вместе с Гоббсом самостоятельное и общее значение словам, словесным знакам? Наука,—полагает Гоббс,—возможна потому, что слова приобретают общее значение, каковое обстоятельство делает возможным образование общих суждений. Локк придерживался другого мнения относительно значения словесных знаков. Общее имя, общее название или слово есть,—полагает Локк,—не что иное, как выражение общих представлений. Мы уже говорили выше, что и по Локку реальное бытие имеют

только единичные предметы и, соответственно этому, единичные или индивидуальные представления, но путем отвлечения мы способны образовать и общие представления, словесным выражением которых и являются общие названия—слова. Общие суждения возможны потому, что мы обладаем способностью оперировать общими представлениями. По мнению Гоббса, познание находится в самой тесной связи с правильным употреблением слов. Локк же находит, что познание находится в зависимости не от слов, а от общих представлений. Посмотрим же теперь, каково отношение Беркли к интересующему нас вопросу.

С Гоббсом Беркли согласен в том, что мы не способны мыслить абстрактные представления. Что эти абстрактные представления не имеют реального бытия, в этом одинаково согласны как Гоббс и Локк, так и Беркли и Юм, так как все они являются номиналистами и не заражены, разумеется, предрассудками средневековых реалистов. Речь идет, стало быть, не о том, существуют ли реально, так сказать, „физически" общие представления, а о том, возможно ли мыслить их таковыми, и если да, то каково их познавательное значение. Беркли видит одну из главных своих задач в отрицании общих представлений, полагая, что отрицание последних ведет также и к отрицанию общих атрибутов или общих качеств вещей.

Аргументация его сводится к следующему. Когда мы говорим о „треугольнике вообще" или о „человеке вообще", то мы в действительности вовсе не мыслим отвлеченного представления „человек", „треугольник", но всякий раз имеем в виду единичный экземпляр; определенный индивидуальный человек или треугольник заступает место целого ряда треугольников или людей. Представить же себе треугольник, который не был бы ни прямоугольным, ни косоугольным, ни равносторонним, ни разносторонним, но одновременно тем и другим, нет никакой возможности. Эти слова его направлены против Локка, который допускает существование общих представлений,—по крайней мере в уме, в рассудке. Недоразумение в данном случае происходит от того,—полагает Беркли,—что мы привыкли обозначать одним и тем же словом много различных индивидуальных представлений. Но это слово вовсе не является выражением одного понятия, единого общего абстрактного предста-

вления. Стоит только попробовать представить себе такой общий или абстрактный треугольник, и мы убедимся в том, что это—бесплодное занятие, что такое общее представление—одна фикция. Мы всегда имеем дело только с индивидуальными, единичными представлениями, заступающими место целого ряда сходных представлений. Но анализ содержания нашего сознания показывает нам, что мы лишены способности мыслить абстрактные или общие представления. Беркли признает общее значение за словами, поскольку последние являются символами для многих однородных предметов, и эта именно особенность слова—представлять совокупность предметов—показывает, что ему присуще не одно какое-либо значение, что оно представляет не одно абстрактное понятие, а замещает совокупность многих единичных представлений.

„Я должен заметить,—говорит в одном месте Беркли,—что я отрицаю абсолютно не существование общих идей, но абстрактных общих идей“ [1]). А в другом месте он выражается еще более определенно: „Общность заключается, насколько я понимаю, не в абсолютной положительной сущности, но в том отношении, в котором что-либо стоит к другим единичным вещам, представляя или замещая их, что и делает возможным, что вещи, имена или понятия, которые по своей собственной природе партикулярны, становятся общими“ [2]).

Таким образом получается весьма неожиданный результат. Единичное представление обладает способностью замещать целый ряд представлений, поскольку оно имеет общие с этим рядом представлений свойства. Беркли признает, как это ясно сказано в вышеприведенных словах, существование общих идей, но он отрицает существование общих абстрактных представлений. Мы можем отвлечься от тех особенностей, которые присущи данному индивидуальному представлению, признавая, однако, данное представление общим, поскольку возможно на основании этого единичного представления делать выводы, относящиеся ко всем представлениям данного порядка. Представления по самому существу своему единичны, но поскольку единичное представление имеет качества, свойствен-

[1]) Berkeley, ibidem, стр. 9.
[2]) Berkeley, ibid., стр. 16.

ные всем или многим единичным представлениям, оно способно замещать их. Беркли проводит различие между тем, что он называет „definition“, т.-е. определением, и общими абстрактными представлениями. Но как бы важно это различие ни было, оно в сущности сводится к тому, что Беркли под другим только названием вводит то же самое понятие. Можно, разумеется, вполне согласиться с Беркли, что не существует абстрактных общих представлений и что „общее“ выражается всякий раз конкретным единичным представлением. Но это конкретное единичное представление все же имеет общее значение, поскольку суждения, относящиеся к нему, обязательны для всех тех единичных представлений или вещей, которым присущи представляемые данным конкретным предметам качества. Единичное представление должно заключать в себе то, что обще всем принадлежащим к данному роду представлениям, и именно постольку, поскольку данным индивидуальным представлением замещается общее всем предметам определенной категории свойство, оно, это представление, может быть основой общих суждений. Что Беркли, таким образом, не удалось устранить общие понятия или представления, что он, наоборот, вынужден был признать их существование — хотя бы в другой форме, — это очевидно. Беркли только придал более конкретный характер этим общим представлениям.

Абстрактные общие представления, полагают обыкновенно, отвлечены от единичных чувственных вещей. Реалисты приписывают этим абстрактным представлениям какое-то самостоятельное бытие. Общие же представления Беркли, это — конкретные чувственные представления, которые именно во всей своей чувственности и конкретности содержат то, что обще всем представлениям целого рода. Пусть это общее представление не абстрактное, пусть роль этого общего представления заместительная, но ведь этому представлению может быть присуща всеобщая значимость, и из него могут быть сделаны выводы, имеющие общее значение.

Нет абстрактного „протяжения“, которое было бы мыслимо, как нечто самостоятельно существующее. По всякому конкретному предмету присущ в действительности атрибут протяжения, и всякий конкретный единичный предмет является, та-

ким образом, представителем или заместителем всех предметов, отличающихся свойством „протяженности".

Так рассуждает Беркли. Но спрашивается, достиг ли Беркли того, к чему он стремился? Отрицание общих абстрактных представлений должно было служить основанием для отрицания внешнего мира, общих атрибутов вещей. Из-за отсутствия общих абстрактных представлений с необходимостью должно было следовать отрицание материи. Существование материи и внешнего мира,—полагает Беркли,—может быть только доказано посредством абстрактных понятий или представлений. Материя есть, по мнению Беркли, не что иное, как абстракция, отвлеченное понятие.

Чувственное восприятие является, с точки зрения Беркли, единственным источником познания. Мы воспринимаем всегда только единичные вещи, или, вернее, чувственное восприятие доставляет нам всегда только единичные ощущения и представления. „Вещь", в сущности говоря, есть уже совокупность единичных представлений, так что она является абстракцией, отвлеченным понятием, которое не может существовать реально. Воспринимая мир, мы получаем посредством различных органов чувств различные единичные представления. Глаз доставляет нам световые ощущения, ухо—ощущение звука, чувство осязания — ощущение непроницаемости и т. п. Мы получаем таким образом, целый ряд отдельных, единичных ощущений. Эти единичные впечатления, получаемые нами посредством нашей „чувственности", представляют то единственно реальное, которое нам дано и за пределы чего мы не можем выйти, если желаем иметь дело только с данными „чистого опыта". Ощущение, это—единственный строительный материал, из которого мы конструируем мир. Точка зрения „чистого опыта" сводится, стало быть, к гносеологическому импрессионизму[1]).

Раз нам даны отдельные восприятия, при чем каждым органом доставляются совершенно самостоятельные восприятия, то мы не можем приписывать их какому-либо единству — вещи. Только из соединения различных, самостоятельных и друг от друга не зависимых различных рядов ощущений мы

---

[1]) Необходимо отметить, что и самый термин „impression" принадлежит самому последовательному гносеологическому импрессионисту — Юму.

образуем абстрактное единство—понятие вещи. Очевидно,— полагает Беркли,—что это слияние различных ощущений есть акт рассудка и что мы уже выступаем за пределы опыта, когда образуем понятие единой вещи, ибо „вещь“ есть абстракция и, как таковая, она не имеет „физического“ или субстанциального бытия.

Что такое в самом деле вещь, тело, материя? Первичные качества вещей ничем не отличаются от субъективных; они такие же восприятия, как и последние. Восприятия же составляют лишь состояние сознания, являются лишь переживаниями субъекта, стало быть, противоречиво мыслить, что вне нашего сознания существует какой-то материальный мир. Материя, телесная субстанция не может быть нами воспринимаема, а то, что мы воспринимаем, представляет не что иное, как наши же собственные переживания. „Материя“ есть совокупность наших переживаний, сумма единичных ощущений. Ощущения же не могут существовать вне и независимо от ощущающего. Далее, как совокупность единичных ощущений, материя представляет абстракцию, отвлеченное понятие, которое субстанциального бытия не имеет. Следовательно, материя не существует вне и независимо от нашего сознания.

Все бытие разлагается на единичные восприятия. Поскольку же восприятия нуждаются в причине, которой они вызываются, то этой причиной может быть только духовная и активная субстанция — Бог. Бог вызывает в нас непосредственно все наши восприятия и представления; он является истинной сущностью всего бытия, и все бытие есть продукт его деятельности. Развитие самого Беркли шло именно так, что первою мыслью его был Бог. Но ход его доказательств искусно скрывает предвзятую точку зрения епископа. Беркли необходимо было „философски“ доказать, что материя представляет совокупность бестелесных, имматериальных качеств, чтобы „оправдать“ духовную субстанцию или, иначе говоря, чтобы обосновать веру в Бога.

„Представления, которые даны нашим чувствам, суть действительные вещи или существуют в действительности. Этого мы не отрицаем; но мы отрицаем, что они самостоятельно существуют вне духов, которые их воспринимают, или что они являются отражениями прообразов, существующих вне духа,

так как действительное бытие чувственного восприятия или представлений состоит в их воспринимаемости (esse—percipi), и представление может быть подобно только представлению. Далее, воспринимаемые органами чувств вещи могут быть названы внешними в отношении их происхождения, поскольку они не созданы раз-на-всегда самим духом, но вызываются духом, отличным от тех, которые вещи „воспринимают“ [1]).

Материя, как „субстанция“, не может быть отлична от составляющих ее атрибутов, от психических качеств, на которые она разлагается. Материя ввиду этого имматериальна; она представляет собою не что иное, как совокупность „идей“. Но эти бестелесные качества или „идеи“ должны же иметь свою причину. Очевидно, что этой причиной является духовная субстанция, так как „представление подобно только представлению“, дух подобен духу.

Все, что мы можем знать о мире, сводится к восприятиям или нашим собственным представлениям. Но с устранением „носителя“ качеств или внешней причины ощущений устраняется также единство или реальное, т.-е. субстанциальное, тожество вещи. То, что мы принимаем за один и тот же предмет, состоит в сущности из различных рядов ощущений, так что неправильно говорить, что я вижу тот же самый предмет, который я осязаю. Вот перед нами дерево. Мы его видим, т.-е. получаем от него зрительные ощущения; мы его осязаем и получаем тактильные ощущения.

Материализм в данном случае сходится вполне со здравым человеческим рассудком — с наивным реализмом — в том, что мы видим и осязаем один и тот же предмет — дерево, что этот предмет существует независимо от наших ощущений, что он на наш глаз действует одним образом, а на руку — другим образом.

Один и тот же предмет обладает способностью действовать на различные органы чувств различно, но это обстоятельство не устраняет единства предмета, совмещающего в себе те объективные свойства, которые делают возможным восприятие его. Существует объективная связь, субстанциальный или „фи-

[1]) Berkeley. „Abhandlung etc“., S. 69, § XC.

вический" субъект этих качеств и этой связи, независимо от нашего сознания.

Как же смотрит на этот предмет феноменалист, в нашем случае Беркли? Прежде всего для него, разумеется, внешних предметов вовсе не существует. Если материалист говорит, что независимо от субъекта существует единый предмет—дерево, вызывающее во мне различные ощущения, то психологист отвечает, что прежде всего даны различные ощущения; предмет же, как нечто единое и цельное, вовсе не дан. Вещь, предмет есть уже абстракция, отвлеченное понятие. Различными ощущениями доставляются различные предметы, так что я вижу и осязаю не одно и то же дерево, а, наоборот, я вижу и осязаю различные вещи, так как нет ничего такого, что заставило бы меня мыслить эти ощущения, как относящиеся к одному и тому же предмету. Нет ничего такого, что реально связывало бы различные ощущения воедино. Мы, стало быть, сами комбинируем и связываем восприятия, но очевидно, что такая субъективная связь не соответствует ничему реальному и вне нас существующему.

Мы считаем необходимым отметить то обстоятельство, что понятие вещи, как и субстанциальности, теряет уже у Беркли и в еще большей степени у Юма свое объективное значение. Кант выполнил то, чего Беркли и Юм, в качестве эмпириков и сенсуалистов, выполнить не могли, а именно—он объявил „категории" априорными формами мышления. Но субъективными формами они становятся уже у Беркли и Юма.

Итак, мы, как выше было сказано, ничего не знаем о вне нас существующих вещах; для большего удобства мы можем приписывать различные ощущения одному объекту, одной вещи. Но такая вещь представляет собою не что иное, как понятие нашего рассудка; она, стало быть, субъективна.

Мы нарочно представили взгляды Беркли о понятии вещи в такой резкой форме, чтобы показать, как близко соприкасаются взгляды Канта с взглядами Беркли и Юма о субъективном характере „категорий". Сказанное относится, разумеется, и к категории субстанциальности и причинности.

Вещам не присущ никакой субстанциальный элемент,— полагает Беркли,

Они представляют только комплекс качеств или субъективных восприятий. Если вещи не заключают в себе никакого субстанциального элемента, а представляют лишь комплекс ощущений и существуют лишь до тех пор, пока субъект их воспринимает или мыслит, то отсюда само собою следует, что внешний мир не имеет перманентного, т.-е. непрерывного, бытия. Мир исчезает в те моменты времени, когда мы его не воспринимаем. Непрерывность его бытия совершенно исключена, и мы не имеем права утверждать, что тот стол, на котором я вчера писал, есть тот же самый стол, на котором я теперь пишу, или что этот стол продолжает свое существование и тогда, когда меня нет в комнате, т. е. тогда, когда я его не воспринимаю.

Мы можем даже положительно утверждать, что стол во время нашего отсутствия не существует, так как бытие всегда исчерпывается восприятиями, когда же „отсутствую" я, то я от стола никаких восприятий не получаю. Противоречие в том именно заключается, что для психологиста-феноменалиста бытие, согласно его основному принципу, сводится к чувственно воспринимаемому бытию: esse—percipi, как выражается сам Беркли. И вследствие этого получается та догма, которая гласит: все, что мы в о с п р и н и м а е м, существует, и, обратно, все, что существует, дано лишь как восприятие, как состояние сознания. Материя, телесный субстанциальный мир исчерпывается лишь нашими восприятиями или переживаниями, и, с другой стороны, наши восприятия или переживания образуют мир. Феноменалист неизбежно отожествляет м ы с л ь о предмете с п р е д м е т о м мысли, бытие с мышлением, так как он само б ы т и е превращает в состояние или переживание нашей психики, т.-е. в м ы с л ь.

Эмпирический идеализм не может выпутаться из этого противоречия, так как, с точки зрения феноменализма, не может быть никакого к р и т е р и я, который дал бы возможность отличить мысль от предмета, представление предмета—от предмета представления. Если „познаваемое" есть лишь непосредственно переживаемое, т.-е. если предмет познания исчерпывается бытием его в нашем сознании, в нашей психике и, обратно, если всякое непосредственное восприятие принимается за внешний объект, то очевидно, что наука должна ограничиться к о н с т а т и р о в а н и е м ощущений субъекта. Но так как далее ощуще-

ния или переживания познающего субъекта не непрерывны, то мир существует лишь в момент его переживания. Когда мы мира не воспринимаем, то он не существует, ибо его бытие есть только сознанное бытие, которое исчерпывается нашими восприятиями, а вследствие этого и нашими представлениями. Итак, сенсуалистический феноменализм считает источником всякого познания чувственные восприятия; чувственно воспринимать же мы можем с этой точки зрения только непосредственно данное; непосредственным данным же являются наши собственные переживания и ощущения, содержание нашего сознания. Таким образом мы всегда остаемся в пределах нашей психики.

Чтобы спасти непрерывность бытия, Беркли видит себя вынужденным ввести метафизический принцип, способный „поддерживать" перманентное бытие вещей. Если я,—аргументирует Беркли,—не воспринимаю данного предмета, то это не значит, что он не существует. Он не существует, разумеется, для меня, но он существует для другого субъекта, для духа вообще. Человеческий род прекратит свое существование, но мир все же останется, как нечто реальное, так как он будет продолжать существовать для абсолютного духа, для Бога. „Ибо,—говорит Беркли,—хотя мы, в самом деле, считаем чувственные объекты не чем иным, как представлениями, которые не могут существовать без того, чтобы не быть воспринимаемыми, но мы отсюда, однако, не должны заключать, что они только до тех пор имеют бытие, пока они воспринимаются нами, так как может существовать другой дух, который их воспринимает и тогда, когда мы этого не делаем. Если говорят, что тела не существуют вне духа, то это не должно быть истолковано в том смысле, будто под духом понимается тот или иной единичный, индивидуальный дух, но все духи, каковы бы они ни были" [1]).

Мы видим, таким образом, что Беркли сам не мог остановиться на субъективно-имманентной точке зрения. Сначала он превратил „онтологию" в „психологию", физический мир—в психический, теперь же он вынужден проделать еще одно превращение; психологию он превращает в теологию

[1]) Berkeley. „Abhandlung etc.", S. 46, § XLVIII.

самопознание—в богопознание. Но этим самым он снова возвращается к „онтологии“ или к метафизике, но в спиритуалистическом только облачении, что, в сущности, Беркли и нужно было. „Онтология“ отрицается и поглощается психологией. Теология восстановляет онтологию на „психической“ или спиритуалистической основе.

Истинным и первичным источником всякой реальности является Бог. Все бытие есть только „явление“ Бога, форма обнаружения божественной сущности, а потому все, что существует, по необходимости, имматериально и спиритуалистично. В противоположность Спинозе, который различает два атрибута единой субстанции, Беркли сводит атрибут протяжения к атрибуту мышления. Абсолютный субъект мира есть мыслящая субстанция—Бог. Материя, это—только явление или представление, существующее лишь в мыслящем или представляющем субъекте, без которого материальный мир—ничто.

Но спрашивается, на каком основании Беркли говорит о „духах“ вообще и об абсолютном духе—Боге, в частности? Что Бог, как абсолютный субъект, есть метафизическая субстанция, в опыте, стало быть, не данная, это ясно само собою и об этом распространяться не приходится. Но что такое „дух“ вообще? Каким образом мог прийти такой феноменалист, как Беркли, к утверждению, будто существуют еще, кроме представлений, какие-то духи? С точки зрения феноменализма он может говорить только о состояниях сознания, о чувственных переживаниях и, наконец, о своих представлениях. Если же это так, то ведь ясно, что не только духи вообще, но и собственный дух ему вовсе не дан, как непосредственное переживание. Все, что мы знаем о себе, это—присутствие в нашем сознании тех или иных представлений, которые, разумеется, не отличаются единством, устойчивостью и непрерывностью, а, наоборот, крайне текучи и изменчивы. Говорить, стало-быть, о духовной субстанции, лежащей, будто бы, по ту сторону представлений, это—самая грубая непоследовательность, какую может себе позволить феноменалист. В самом деле, разве Беркли когда-нибудь „видел“, „осязал“, „слышал“, „нюхал“ свою душу, субъект своих представлений? Разумеется, нет. А если нет, то как же феноменалист-сенсуалист, для которого чувственное восприятие является решающим моментом и основным

источником познания, может себе позволить утверждать такие нелепости вроде того, что „никакой другой субстанции, кроме духа", не существует? Как может вообще феноменалист оперировать субстанциями?

Субстанция—будь то материальная или духовная—не доступна, как нас уверяют феноменалисты, восприятию. Субстанция разлагается на качества, имеющие чисто субъективный характер. Если же мы, для большего удобства, объединяем все эти качества в одно целое, приписывая их одному „носителю", единому субъекту, который обозначается одним именем, то ведь этот субъект, выражаясь словами самого Беркли,—отвлеченное понятие, абстрактное представление, которое не имеет независимого от нас бытия. Но это противоречие позволяет себе Беркли только потому, что он должен спасти „духовную субстанцию". Что касается материальной субстанции, то наш епископ проводит последовательно точку зрения феноменализма до конца, не допуская и мысли о возможности существования такой телесной субстанции. При чем необходимо иметь в виду, что отвергает-то он материальную субстанцию на том основании, что материя дана как совокупность качеств, так что материальная субстанция есть только рассудочное понятие. Насколько аргументация Беркли вообще справедлива, это—другой вопрос. Но во всяком случае ясно одно: если эта аргументация верна по отношению к материальной субстанции, то она в еще большей степени применима к субстанции духовной, между тем как наш епископ позволяет себе роскошь противоречия и непоследовательности только потому, что цель его... опровергнуть, во что бы то ни стало, материализм и пантеизм и утвердить теологию и спиритуализм. Для такого благочестивого дела епископ Беркли может, разумеется, погрешить и против логики...

Беркли говорит: „Все немыслящие объекты духа сходны между собою в том, что они совершенно пассивны и что их бытие состоит в их воспринимаемости; душа, напротив, или дух, есть активная вещь, бытие которой состоит не в том, чтобы быть воспринимаемо другими, а в том, чтобы активно воспринимать представления и мыслить. Соответственно этому следует, во избежание двусмысленности и смешения двух различных и несходных сущностей, установить различие

между духом и представлениями" [1]). Таким образом, существенным признаком духовной субстанции является ее активность. Почему же, однако, активность является атрибутом отличной от материи духовной субстанции? С другой стороны, с точки зрения самого же Беркли, мы не имеем никакого права заключать от атрибута к природе самой субстанции; логическое заключение есть, вообще говоря, акт рассудка.

Нетрудно далее заметить, что Беркли отожествляет логический субъект с метафизическим. „Все, что существует,—говорит Беркли,—существует только в духе, т.-е. является только представлением". И вот, на том только основании, что существует познающий субъект, „воспринимающий", Беркли постулирует самостоятельную духовную субстанцию. Его метафизическая духовная субстанция есть не что иное, как гипостазированный гносеологический субъект. Познание, т.-е способность восприятия и мышления, есть деятельность, одна из функций целостного человека, а так как функции создают себе органы, то мозг представляет собою орган мышления. Рассматривать же мышление, как самостоятельную духовную субстанцию,—значит гипостазировать деятельность, субстанциализировать функцию субъекта. Это все равно, что сказать: так как я вижу, то „зрение" есть субстанция мира.

Эту непоследовательность Беркли Юм устранил тем, что отверг духовную субстанцию наряду с материальной, провозгласив „душу" пучком представлений.

Если Беркли, стоя на точке зрения феноменализма, не в праве говорить об индивидуальном духе, как о субстанции, то он, разумеется, окончательно изменяет своей точке зрения и становится самым грубым догматиком и схоластиком, когда постулирует абсолютную духовную субстанцию. Откуда, спрашивается, известно Беркли, что такая субстанция действительно существует и что ей присущи такие-то определенные атрибуты? Неужели ему непосредственно дано, что атрибуты „единого, вечного, бесконечного, доброго и совершенного относятся к духу, который производит все во всем (alles in allem) и благодаря которому все существует" [2])? Очевидно,

---

[1]) Berkeley. „Abhandlung" etc., стр. 97, § CXXXIV.

[2]) Berkeley. „Abhandlung" etc., стр. 101.

что эмпирик Беркли не стоит прочно на почве о п ы т а, что он стал в данном случае на точку зрения самого грубого догматизма. Даже Беркли, несмотря на его епископский сан, не дано „чувственно воспринимать" абсолютную субстанцию—Бога.

Остановимся еще на вопросе о „множественности индивидуумов". Беркли решительно заявляет, что существуют только д у х и и их представления. Но это догматическое утверждение—одно из тех противоречий, которые присущи, так сказать, о р г а н и ч е с к и феноменализму, если последний не переходит открыто и без экивоков в солипсизм.

У Авенариуса мы находим в качестве основной эмпириокритической предпосылки догму о принципиальном равенстве людей; то же самое мы видим и у Маха, который считает возможным догматически декретировать существование других людей только на том основании, что их присутствие „облегчает" нам как теоретическое исследование, так и практическую жизнь. „Легче"-то оно „легче", что и говорить,—в особенности, когда так „т р у д н о" философски преодолеть солипсизм. Но речь идет не о том, „облегчает" ли данная догма или предпосылка, а о логической обоснованности ее. Как Авенариус, так и Мах прекрасно понимают, что солипсизм представляет неизбежный вывод из феноменализма. Авенариус прямо заявляет в „Der menschliche Weltbegriff", что солипсизм возможен, как гносеологический и методологический принцип, но он находит, что его догма о „принципиальном равенстве людей" более вероятна. Пусть так,—мы спорить и пререкаться против этой основной предпосылки не станем. Но дело-то в том, что мы не можем принять в качестве основной п р е д п о с ы л к и теории познания догму, которая абсолютно исключается гносеологическим п р и н ц и п о м феноменализма. Теоретико-познавательный принцип сенсуалистического феноменализма гласит, что предметом познания являются чувственные восприятия и, обратно, ч у в с т в е н н ы е в о с п р и я т и я составляют самый п р е д м е т познания. Но в таком случае феноменализм не может объяснить основной предпосылки о „принципиальном" равенстве людей; не может вообще решать вопроса о с у щ е с т в о в а н и и других людей. Мне известно лишь мое собственное „я". На каком же основании можно с точки зрения феноменализма говорить о „духах" во множественном числе?

Феноменализм ведет логически к солипсизму. Но так как не всякому хочется открыто стать на почву солипсизма, потому что теоретическому эгоисту место лишь в „сумасшедшем доме", то очевидно, что во избежание „горячечной рубашки" приходится декретировать в качестве недоказанной догмы предпосылку о принципиальном равенстве людей, не обращая внимания на то, что эта предпосылка не может быть обоснована руководящим принципом познания. Таким образом, феноменалистический принцип познания стоит в непримиримом противоречии с основной предпосылкой о принципиальном равенстве всех субъектов. Все здание покоится, стало быть, на petitio principii, так как предполагается доказанным то, что еще подлежит объяснению и обоснованию. Основная предпосылка, подлежащая обоснованию, не может быть обоснована, так как она исключается гносеологическим принципом, на котором зиждется сенсуалистический феноменализм. И именно потому, что основная предпосылка о „множественности индивидуумов" не может быть доказана, что она просто декретируется догматически и становится „частью" учения.

Мах, Авенариус и все их последователи повторяют ошибку Беркли, который, последовательно преобразовав феноменализм в субъективный идеализм, не остановился, однако, на последнем, а торжественно провозгласил равенство всех „душ" перед единым Богом...

Существование вещей, как мы видели, Беркли отрицает, между тем как бытие духов он признает, несмотря на то, что „чужая душа", как говорится, для нас „потемки". Все, что мы знаем о человеке, сводится к ряду ощущений, получаемых нами от того, что мы называем его телом. Что же касается сознания, то мы, с точки зрения феноменализма, ничего о нем знать не можем, так как оно нам непосредственно не дано.

Мы приходим, таким образом, к тому заключению, что феноменализм одновременно предполагает и исключает бытие отличных от нас „духов". Это противоречие доказывает, что там, где феноменализм отказывается служить, последователи этого философского направления обращаются к... материализму, изменяя, таким образом, точке зрения чистого феноменализма. Наши „эмпирические" идеалисты не могут избежать этого вопиющего противоречия, коль скоро они открыто не

переходят к солипсизму, что очень резко обнаруживается в вопросе о множественности индивидуумов. Чтобы быть последовательным до конца, необходимо признать и объективное бытие мира, а это значит,—необходимо покончить с феноменализмом, так как он проникнут глубокими и непримиримыми противоречиями.

Мы видели, что Беркли делает существование мира зависимым от духа вообще и, наконец, от абсолютного духа. Мир существует, в конечном счете, лишь в отношении абсолютного субъекта, т.-е. лишь постольку, поскольку Божество его мыслит. Нам важно отметить этот вид коррелятивизма, потому что в так называемом „сознании вообще", с которым мы встречаемся сначала у Канта, затем у кантообразных позитивистов, вроде Лааса, и, наконец, у представителей имманентной философии,—мы усматриваем не что иное, как модификацию берклеевского коррелятивизма. „Сознание вообще"— обломок берклеевской метафизики.

Для Авенариуса и Маха мир представляет собой „феномен". Это значит, что объекты существуют лишь, как представления субъекта. Отсюда следует, что подобно тому, как с точки зрения Беркли мир существует лишь постольку, поскольку он мыслится абсолютной духовной субстанцией—Божеством, точно так же для Авенариуса и Маха мир существует лишь в отношении воспринимающего субъекта. „Эмпириокритическая принципиальная координация" Авенариуса есть в сущности та же „координация" между миром и Богом. Нет мира без абсолютного духа,—учит епископ Беркли. Нет объекта без субъекта,—твердят за ним в один голос все идеалисты, начиная с Канта и Фихте и кончая Авенариусом и его последователями. Мы видим, таким образом, что указанный обломок берклеевской метафизики еще прочно держится в новейшей философии. Ниже мы еще будем иметь случай говорить о Махе и Авенариусе; теперь-же заметим, что „предпосылка о принципиальном равенстве людей" есть не что иное, как „сознание вообще" Канта. А „сознание вообще" Канта в свою очередь есть преобразованное абсолютное сознание или Божество Беркли.

У Беркли Бог „поддерживает" все бытие; у Канта, Лааса и Шуппе бытию соотносительно „сознание вообще". То же

самое относится и к коррелятивизму Авенариуса и Маха. Отнимите Бога,—скажет Беркли,—и вместе с ним падает мир. Без „сознания вообще",—заявляют новейшие идеалисты,—нет никакого бытия. Читатель видит, что материальный внешний мир, существующий независимо от всякого сознания—будь то индивидуального или коллективного,—всецело отрицается всеми указанными мыслителями [1]). Все они одинаково придерживаются того мнения, что мир определяется и „поддерживается" субъектом, бытие — мышлением, что наши представления тожественны с предметами. Соответственно этому для них существует только имманентное, т.-е. идеалистическое, понятие истины. Истина сводится к взаимной согласованности представлений...

— —

Эмпиризм возник как протест против безграничного рационализма, оперировавшего исключительно чистыми понятиями, которым придавалось объективное и реальное значение. Как реакция против платоновского рационализма, эмпиризм знаменует собою прогрессивное явление. Он выступает с новым принципом познания, гласящим: существует только то, что может быть чувственно воспринимаемо, и все, что существует, должно быть доступно чувственному восприятию. Исторический смысл эмпиризма заключался в том, чтобы заставить оперировать мышление не чистыми понятиями, отвлеченными идеями, как это имело место в средние века, а реальными вещами. Наши понятия необходимо было связать с определенным, конкретным содержанием. Они должны быть абстрагированы от действительных предметов или процессов. Познание должно покоиться на объективных данных и быть свободно от субъективных примесей. Эту ступень эмпиризма, необходимо связанного с материализмом, представляют Бэкон, Гоббс и отчасти Локк. Но в дальнейшем своем развитии эмпиризм принимает форму сенсуализма и феноменализма (Локк, Беркли, Юм) и превращается, таким образом, в свою собственную противоположность—в субъективный

[1]) Кант признает существование „вещей в себе", так что наши слова не вполне применимы к нему. О непоследовательности Канта речь будет ниже.

идеализм. „Возможность" разложения эмпиризма заключена уже в односторонне формулированном принципе познания. Если все, что существует, должно быть чувственно воспринимаемо, то очевидно, что с этой точки зрения не может быть признаваема реальной „причинность", так как мы неспособны непосредственно воспринимать „действие" одного предмета на другой. На этом же основании Беркли выступает решительным противником учения о бесконечно-малых величинах [1]).

Сенсуализм, оторванный от материализма, лишается своего основания, и эмпирический принцип познания превращается в свою собственную противоположность. „Предмет есть чувственное восприятие" принимает противоположный вид: чувственное восприятие есть предмет. Бытие, реальность приписывается только ощущениям; чувственные восприятия становятся объектами, так что на этой ступени развития „эмпиризма" Беркли имеет уже возможность заявить, что он не вещи превращает в представления, а, наоборот, представления в вещи. Все, что мы воспринимаем или просто переживаем, имеет реальное бытие, и все, что имеет реальное бытие, есть наше восприятие, наше непосредственное переживание. Этим самым утверждается тожество мышления и бытия: мысль есть предмет; предмет есть мысль. Объективная сторона действительности поглощается субъективной, так как физический мир превращается в психический. Мир есть лишь мое восприятие или представление; он существует только в отношении субъекта. Без субъекта нет объекта, так как последний имеет бытие в субъекте, в каком-нибудь сознании и не может, стало быть, существовать независимо от сознания, вне его. Материальный мир объемлется душой, психикой...

Раз мир исчерпывается ощущениями, то отсюда следует, что он имеет бытие только до тех пор, пока субъект его воспринимает или ощущает. Но не вся совокупность вещей

---

[1]) „So ist z. B. der Begriff der Unendlichkleinen sammt demjenigen der unendlichen Theilbarkeit eine realitätslose Fiktion; denn da Wahrnehmungen stets endliche Grösse und auch nur Theile von endlicher Grösse haben, so kann nichts unendlich Kleines percipirt werden, und was nicht percipirt werden kann, das kann nicht existiren. Berkeley ist deshalb entschiedener Gegner der Infinitesimalrechnung, so wie jeder die Grenze der sinnlichen Anschauung überschreitenden mathematischen Betrachtung". Hartmann „Geschichte der Metaphysik", I B., S. 522.

может быть одновременно субъектом ощущаема; стало быть, существует только то, что мы в данный момент ощущаем. Постоянство и непрерывность бытия всецело зависит от сознания. Мы, таким образом, в каждый данный момент создаем мир, так как он существует только, когда мы его перцепируем. Но в каждый данный момент мы его уничтожаем, так как мир не существует, когда мы его не воспринимаем [1]). Мир превращается в какой-то своеобразный калейдоскоп. Все исчезает и вновь возникает. Мир есть только предмет воображения, калейдоскоп представлений, имеющих место лишь в сознании.

Но так как абсурдность этой точки зрения слишком очевидна, то придумывают обыкновенно мистическое „сознание вообще" или „дух вообще", для которого и благодаря которому мир существует. Этим „сознанием вообще" достигается то, что, с одной стороны, им полагают преодолеть солипсизм; с другой же стороны, оно должно обеспечить перманентность, т.-е. непрерывность бытия. О солипсизме у нас была уже речь выше. Что же касается второго пункта—непрерывности бытия и независимости его от индивидуального сознания,—то очевидно, что мы в данном случае встретимся с теми же противоречиями, что и в вопросе о „множественности индивидуумов". Если бытие представляет собою только чувственное восприятие и если сознанию не присуще непрерывное существование, то само собою разумеется, что зависимость мира от моих восприятий означает в то же время зависимость его непрерывности или перманентности от перерывов в моих восприятиях. Постоянство, устойчивость и непрерывность мира нарушается вследствие непостоянства, неустойчивости и неперманентности моих переживаний. Эта точка зрения, т. е. зависимость мира от индивидуального сознания, хотя и абсурдна, но находится, по крайней мере, в известной гармонии с исходными положениями сенсуалистического феноменализма. Феноменалисты, однако, отказываются сделать этот вывод. Они устанавливают зависимость мира не от индивидуального, а от абстрактного „сознания вообще",

---

[1]) Беркли придерживается того мнения, что Бог—абсолютное сознание—ежеминутно создает и уничтожает мир для человеческого сознания.

являющегося с точки зрения феноменализма какой-то метафизической сущностью, в опыте вовсе нам не данной. Но разве дело меняется от того, что мы приписываем „сознанию вообще“ способность творить мир? Если, далее, под „сознанием“ или „духом вообще“ понимать коллективный субъект, то реальным будет считаться не индивидуальное, а коллективное восприятие и, наоборот, коллективное представление или коллективная мысль будет обладать наивысшей достоверностью, что ведет к оправданию всяких „предрассудков“ коллективного субъекта. Индивидуальное сознание вступает, таким образом, в противоречие с коллективным; так как коллективное сознание дает высшую гарантию достоверности, то содержание индивидуального сознания будет иметь объективное значение лишь в той мере, в какой оно соответствует содержанию коллективного сознания. Но что, спрашивается, известно индивидуальному сознанию о коллективном субъекте или о содержании коллективного сознания? Ведь коллективное сознание или „сознание вообще“ находится вне сферы моего индивидуального сознания; но вместе с тем оно должно служить критерием истинности и объективности содержания индивидуального „я“. Очевидно, что мистическое „сознание вообще“ только усугубляет трудность вопроса.

Но как бы, однако, это „сознание вообще“ ни было противоречиво, оно снова свидетельствует о том, что феноменалисты вынуждены стать на точку зрения материализма, если они не хотят перейти к абсолютному иллюзионизму.

С точки зрения Беркли коррелятом мира является Божество. Беркли чувствовал необходимость обосновать непрерывность и объективность мира. Он делает мир зависимым не от индивидуально-человеческого или родового, а от абсолютного сознания, так что для человека сущее обладает характером непрерывности и объективности. Но в таком случае мир является чем-то „сверх-эмпирическим“ по отношению к человеческому сознанию.

Таким образом, Беркли, вопреки основным принципам феноменализма, вынужден был признать, что мир существует независимо от индивидуального или коллективного сознания. Мир есть, стало быть, с одной стороны, имманентное содержание сознания, но, с другой стороны, он является чем-то

абсолютно существующим, т.-е. трансцендентным в отношении человеческого сознания. Введением абсолютного сознания Беркли пытается спасти объективность и непрерывность бытия, т.-е. самостоятельное и реальное существование природы, что абсолютно исключается его имманентной точкой зрения.

Пора, однако, покончить с Беркли и подвести итог.

Реакция против рационализма и „реализма" выразилась в восстановлении эмпиризма и номинализма. Рационализм утверждал, что сущность бытия дана независимо от опыта, до всякого опыта в мышлении. Отсюда следовало, что все, что дано в мышлении, т.-е. в понятии, существует. А это приводило к выводу, что всякое мыслимое бытие есть объективно-реальное, что понятие „физически" существует. Соответственно этому предметом исследования считалась не объективная и реальная действительность, а отвлеченная идея. Рационализм, видящий источник познания в мышлении, был сменен эмпиризмом, для которого источником познания являются чувственные восприятия. Но эмпиризм мог успешно бороться против рационализма и идеализма лишь до тех пор, пока он находился в неразрывной связи с материализмом. Оторванный же от материализма сенсуализм ведет через феноменализм обратно к идеализму. Когда в философии Беркли и Юма бытие стало ощущением и ощущение—бытием, реальной действительностью,—„эмпиризм" фактически пришел в конфликт со своими собственными первоначальными предпосылками. Эмпиризм принял форму субъективного идеализма. Рационалистический идеализм превращает понятие или идею в „физически" существующую вещь; сенсуалистический же идеализм объявляет представления субъекта, возникшие на почве чувственных восприятий, предметами. Рационалист говорит: мир есть понятие или идея; феноменалист говорит: мир есть мое восприятие или представление. Первый приписывает абсолютно реальное бытие понятию, идее, т.-е. объективирует логическое содержание субъекта; второй объявляет „абсолютно реальное бытие" содержанием психики или сознания субъекта, т.-е. „субъективирует" объективное содержание мира. Рационализм превращает логические понятия в „онтологические" категории; феномена-

лизм провозглашает „онтологические“ (т.-е. реальные) категории психологическими, т.-е., в конечном счете, опять-таки логическими. Таким образом, абсолютный объективизм переходит в абсолютный субъективизм, и, наоборот, абсолютный субъективизм переходит в абсолютный объективизм.

Каковы бы ни были различия между этими двумя видами идеализма и субъективизма, общее им то, что с точки зрения обоих „определения мышления или чувственного восприятия суть также и определения вещей, и то, что есть, познается само по себе (an sich), поскольку оно мыслится“... Восприятие является формой, при помощи которой следует мыслить,—и это — недостаток эмпиризма. Восприятие, как таковое, всегда единично и преходяще. Познание же ищет общего, и это есть переход от чистого восприятия к опыту.—Для того, чтобы делать опыты, эмпиризм пользуется преимущественно формой анализа... Анализ устанавливает различия в конкретном... Различия же представляют в таком случае опять-таки только абстрактные определения, т.-е. мысли. Поскольку, следовательно, эти мысли обозначают (gelten als dasjenige) то, что предметы суть сами по себе, то, что опять не что иное, как та же предпосылка старой метафизики, а именно: что истина (das Wahrhafte) вещей лежит в мышлении [1]).

---

[1]) Hegel. „Encyclopädie“ (VI. B. der Sämmtlichen Werke), § 37, стр. 81, ср. также § 28.

ГЛАВА V.

Давид Юм (психологизм).

1.

В системе Беркли существуют два элемента: имманентный или психологический и трансцендентный или метафизический. Беркли—феноменалист, и, несмотря на это, он вводит в свою систему метафизический момент, который абсолютно исключается феноменализмом. В самом деле, если все наше познание исчерпывается ощущениями и субъективными переживаниями, *если ощущение есть предмет и предмет есть ощущение* или совокупность ощущений, то очевидно, что все то, что непосредственно нашему сознанию не дано, не существует, и то, что существует, необходимо доступно восприятию, так как существовать именно и значит быть имманентным содержанием сознания. Исходя из приведенных соображений, Беркли считает нужным отвергнуть существование вещи, материальной субстанции,—словом, внешнего мира. Однако, вопреки всему этому, оказывается, что „внешний мир" все же существует. Правда, это уже не материальный внешний мир, а „духовный", спиритуалистический, но разве от этого дело меняется? Важно, что Беркли вводит *сверх-опытные элементы*, которые не могут быть обоснованы *феноменализмом*. Бог, духи могут иметь лишь „феноменальное" бытие, между тем как Беркли приписывает им *субстанциальное* бытие. В этом заключается то вопиющее противоречие, которое проникает все учение Беркли.

Логическая последовательность с неизбежностью вела к устранению этих противоречий, к разложению духовной субстанции,

причинности и проч. Так Беркли создал ту самую почву, на которой его „дух“ и духовная субстанция подверглись такой же участи, какой он сам путем софизмов подверг материальную субстанцию. Раз мы исходим из того основного положения, что субъекту, кроме представлений и восприятий, ничего не дано, то отсюда с неизбежностью следует та „тавтология“, что transcensus является для познающего субъекта чем-то абсолютно недопустимым и непознаваемым. Само утверждение, что такой transcensus существует с точки зрения последовательного феноменализма абсурдно.

Юм более последователен, чем Беркли; он смело идет до конца, отвергая всякий transcensus. Таким образом, Юм становится на точку зрения чистого психологизма: всякое познание сводится для Юма к самопознанию, как для Беркли к богопознанию. Соответственно этому Юм и заявляет в конце первой части своего трактата о человеческой природе: „человеческая природа есть единственный предмет человеческого знания“ [1]).

Юм исходит из той части предпосылки, будто Беркли действительно удалось уничтожить различие между первичными или объективными свойствами и вторичными или субъективными свойствами вещей. Он считает вполне доказанным и не нуждающимся в новых доводах то утверждение Беркли, что объективные качества, приписываемые нами независимо от нас существующим вещам, представляют лишь продукт вторичных, абстрагированы от последних. Если предположить, что субъективные качества вовсе не „субъективны“ в том смысле, чтобы им не соответствовала объективная причина, то тогда, разумеется, можно и от вторичных качеств делать известные заключения к первичным. Но Беркли полагает, что субъективные качества не имеют объективной, материальной причины. А раз это так, то ясно, что уничтожается всякое различие между объективным и субъективным: все одинаково субъективно, как и объективно, и обратно, т.-е. наши ощущения являются самими предметами, точно так, как и предметы суть лишь наши представления.

Юм нисколько не сомневается в том, что Беркли в данном

---

[1]) Hume. „Traktat über die menschliche Natur“. I. Teil, deutsch von Lipps, 2 Aufl., S. 351.

вопросе стоит на правильной точке зрения, как он не сомневается далее и в том, что все наше познание сводится к познанию наших собственных представлений, за пределы которых нам невозможно выйти. Если мы еще присовокупим то, что Юм называет великим „открытием“ Беркли, т.-е. учение последнего о невозможности отвлеченных понятий или общих представлений, то мы получим те основные элементы, из которых исходит Юм.

Несмотря на то, что, по мнению Юма, все наши представления суть наши представления, тем не менее Юм видит себя вынужденным и в сфере сознания провести различие между теми представлениями, которые даны нам в самом процессе восприятия, и теми, которые являются лишь отражениями первых. Не следует смешивать деление содержания научного опыта на первичные и вторичные качества, как это делают Демокрит, Галилей и проч., с делением содержания нашего сознания Юмом на первичные и вторичные представления. В первом случае устанавливается объективная причина субъективных качеств. Материальный мир существует вне нашего сознания, независимо от того, воспринимаем ли он субъектом или нет. Объективные или первичные качества, присущие самим вещам, познаются нами адэкватно. Только субъективные или вторичные качества, вызванные действием все тех же объективных, нуждаются в субъекте для того, чтобы принять своеобразную форму, которая в большой степени обусловливается и организацией человека.

Совершенно другое значение имеет деление содержания нашего сознания Юмом на первичные и вторичные представления. Как первичные, так и вторичные представления одинаково имеют свое бытие в сознании, т.-е. одинаково „субъективны“. Но и в сфере субъективной представления настолько различаются друг от друга, что Юм считает необходимым установить два класса или два ряда представлений, из которых один отличается от другого лишь большей яркостью, большей интенсивностью. Различие между первыми и вторыми представлениями только, стало быть, „количественное“; качественно же они друг от друга ничем не отличаются.

Эту основную мысль о равноценности представлений Юм унаследовал от Беркли. Сочинения Юма сразу открываются

анализом наших представлений Восприятия. (perception) или представления составляют единственное содержание нашего сознания, и Юм вовсе не задается вопросом, как и чем эти представления вызываются в нашем сознании. Юм исходит из представлений, как непосредственного содержания сознания, не чувствуя необходимости сводить их к чему-либо другому. Но в самом непосредственно данном Юм находит известные признаки, по которым он всю совокупность наших переживаний делит на impressions или впечатления и ideas или представления. „Переживания человеческого духа,—говорит Юм,—распадаются на два рода, которые я обозначаю, как впечатления (impressions) и представления (ideas). Различие между ними состоит в степени силы и живости, с которой они навязываются духу и вступают в сферу нашего мышления или сознания. Переживания, выступающие с наибольшей интенсивностью и яркостью, мы называем впечатлениями. Этим именем я объединяю все наши чувственные ощущения, аффекты и возбуждения чувств, как они представляются при первом их выступлении в душе. Под представлением я, наоборот, понимаю слабые отражения их, как они выступают в нашем мышлении и суждении“ [1]). Впечатления — это, стало-быть, непосредственно данные восприятия. Представления же являются отражениями впечатлений, бледными копиями первообразов. Представления покоятся на впечатлениях, которыми они вызываются и порождаются, т.-е. впечатления суть причины представлений.

Определенному впечатлению необходимо должно соответствовать известное представление; это значит, что все, что мы мыслим, должно быть дано предварительно, как впечатление. Во избежание недоразумений необходимо тут же заметить, что „впечатление“ у Юма вовсе не означает того, что обыкновенно привыкли понимать под этим понятием, т.-е. действие внешнего предмета на наши органы чувств. Мы уже сказали выше, что Юм берет содержание сознания, как таковое, и анализирует его. Но в результате этого анализа оказывается, что не все переживания отличаются одинаковым характером и что их можно, соответственно интенсивности и яркости, с которой они нами переживаются, разделить на

[1]) Hume. „Traktat“ etc , S. 9—10.

два класса: впечатления и представления. В сфере самого сознания Юм различает, так сказать, два этажа, при чем второй (представления) имеет своим базисом первый (впечатления). Нет представления без впечатления, как нет впечатления без представления. Все, что мы мыслим, стало быть, должно быть предварительно воспринимаемо или ощущаемо; с другой стороны, всякому восприятию необходимо соответствует представление, т.-е. все, что составляет предмет восприятия, является также предметом мышления.

То основное положение, которое мы считаем характерным для сенсуалистического феноменализма и которое гласит: предмет есть совокупность ощущений, и совокупность ощущений есть предмет,—это основное положение сенсуалистического феноменализма мы находим и у Юма. Мышление сводится, с точки зрения Юма, к отражению посредством представлений непосредственно данных впечатлений. Если же мы спросим Юма, откуда берутся впечатления, то на этот вопрос у него один ответ: они нам непосредственно даны. Небезынтересно привести следующее замечание Юма, которое дает ответ на интересующий нас вопрос. „Если под понятием „врожденный" подразумевать нечто первоначальное и ни от какого предшествующего впечатления не абстрагированное, то можно сказать, что все наши впечатления нам врождены, между тем как представления нам не прирождены" [1]). Это в высшей степени характерное для Юма и феноменалистов вообще рассуждение. Если материалист объясняет происхождение впечатлений действием внешнего предмета на наши органы чувств, то первоначальным источником наших восприятий он считает существующий вне нашего сознания материальный мир. С точки зрения материализма нам не врождены ни впечатления, ни представления, так как они порождены тем „первоначальным", что называется внешним миром. Так как материальная субстанция является тем „первоначальным нечто", к которому в конечном счете сводятся наши представления, но которое, в свою очередь, ни к чему другому более „первоначальному" сведено быть не может, то материалист с своей

---

[1]) Hume. „Untersuchung über den menschlichen Verstand", нем. пер. 1902 г., стр. 25—26, прим. А.

стороны с полным правом может сказать, что если под словом „врожденный" понимать нечто первоначальное, т.-е. ни от какой причины не зависимое, то таким первоначальным нечто является материя. Она представляет то „прирожденное" миру и всему сущему „нечто", которое не объяснимо ничем другим. Все же представления и впечатления наши вызываются этим внешним миром и, следовательно, нами „приобретены".

Противоречиво,—полагает Юм вместе с Беркли,—мыслить мир существующим вне нас, по той простой причине, что он представляет собою только совокупность ощущений; ощущение же не может иметь бытие вне субъекта ощущающего. Esse—percipi. Существовать значит быть воспринятым, а потому понятно, что если нет воспринимающего субъекта, то нет и объекта восприятия. Без субъекта нет объекта.

Мы видели, что в учении Беркли принципом объективности и перманентности бытия является Бог. Божество должно „спасти" мир от индивидуального и родового сознания человека. Индивидуальное и коллективное сознание может погибнуть, но мир „спасен", так как он продолжает в этом случае существовать для Бога, как он существует для него до возникновения всякого человеческого сознания. Бог, одним словом, „поддерживает" существование мира, он представляет принцип объективности и закономерности его. Но мы также видели, что Бог, как и всякое сознание вообще (в том числе, разумеется, и человеческое), составляет в учении Беркли чисто метафизический элемент, между тем как феноменализмом абсолютно исключается всякий транссубъективный фактор. „Последовательности" у Беркли хватает лишь на борьбу с материализмом. Как только он „покончил" с материализмом, покончил ли он с материализмом действительно, это—вопрос особый,—епископ приступает к реставрации спиритуализма при помощи тех же... „отвлеченных понятий", которые он отверг при решении вопроса о существовании материи. Система Беркли представляет, таким образом, смесь рационализма и сенсуализма. Но каковы бы ни были противоречия, разъедающие „берклеизм", субъективный идеализм все же находил свое ограничение в незаконно введенном элементе—в Боге. Постоянство, непрерывность, закономерность бытия гарантированы Богом.

Юм последовательнее Беркли; он уже не делает тех грубых логических ошибок, которые позволил себе „во имя Бога“ епископ. Имманентная точка зрения проводится им до конца. Но поскольку он развивает феноменализм с достойной похвалы логической последовательностью, постольку же он сам ведет его к „самоотрицанию“. Последовательность Юма обходится феноменализму слишком дорого...

Исследование способностей человеческого рассудка должно было иметь своей целью — установить границы и объем человеческого знания, найти правильный и единственно научный метод всякого исследования, указать те средства, при помощи которых возможно было бы достигнуть объективного познания. Ввиду этого на первый план выдвинута была задача отделения субъективных от объективных элементов познания. Способен ли феноменализм обосновать научный опыт? Мы думаем, что нет. Правда, феноменалисты утверждают, что их точка зрения является единственно научной, так как науке чужда „метафизика“ и так как она имеет дело только с „феноменами“, с „явлениями“ и проч. Но если вникнуть в дело, то легко заметить, что все такие разговоры основаны на недоразумении или на простом созвучии слов.

Естествознание действительно имеет дело с „феноменами“. Но при этом обыкновенно забывают, что „явление“ в смысле естественно-научном логически вовсе не тожественно с „явлением“ или „представлением“ в смысле философского феноменализма. „Явление“ в смысле естественно-научном имеет реальное, объективное бытие, между тем как философский феноменализм понимает под „явлением“ переживание субъекта — представление. С точки зрения феноменализма мир представляет совокупность „субъективных“ „качеств“, которые, как таковые, вне сознания, независимо от субъекта не существуют. Если мир, стало быть, есть лишь совокупность субъективных качеств, то очевидно, что с отнятием субъекта уничтожается и объект, т.-е. мир. Субъект является носителем бытия, сознание—действительным „субъектом“ всех явлений, всего мира. Совокупность вещей, мир, как совокупность представлений, есть абсолютное ничто, несомое моим сознанием. Точка зрения феноменализма представляет собою в сущности не что иное, как стыдливый спиритуа-

лизм. Наука на такой „точке зрения“ никогда не стояла и стоять не могла, а потому толки о том, что феноменализм — „единственно научная точка зрения“, ни на чем не основаны. Напротив того, наука всегда находилась в самом тесном союзе с „материалистической метафизикой“ или с „метафизическим“ материализмом, выражаясь языком противников.

Если под „метафизикой“ понимать учение о транссубъективном, т.-е. о том, что лежит по ту сторону сознания, и если под материей понимать тот „субъект“, тот „материал“, из которого это „транссубъективное“ создано, то в таком случае мы стоим действительно на почве „материалистической метафизики“. Но в этом именно смысле и вся наука всегда стояла и стоит на точке зрения „метафизического материализма“. Более того, те самые феноменалисты, которые с пеной у рта борются против материализма, сами становятся на точку зрения последнего, как только они действительно приступают к исследованию „явлений“ природы. В философском или гносеологическом „введении“ можно говорить сколько угодно о том, что все, вся совокупность вещей, весь мир есть „явление“; но при исследовании „явлений“ природы феноменалист неизбежно должен поступать так, „как будто“ эти „феномены“ имеют реальное, независимое от всякого сознания бытие...

Возвратимся, однако, к Юму.

2.

Вместе с источником представлений дан и критерий их достоверности. Представления,—полагает Юм,—имеют только тогда реальное и объективное значение, когда они соответствуют определенному впечатлению. „Категориальные формы“ (причинность, субстанциональность и проч.),—рассуждает Юм,—не могут быть предметом впечатления или восприятия, а что не может быть предметом восприятия, того не существует. Категориальные формы не могут, следовательно, быть выведены из впечатлений, а потому они не имеют объективного и реального бытия.

Рационализм видит в мышлении единственный источник познания. В мышлении даны те абсолютные категории и формы, от которых абстрагируется все содержание бытия.

Сенсуализм в противоположность рационализму исходит из чувственных восприятий, образующих содержание бытия; категориальные формы же, т.-е. то, что вносит связь и закономерность в природу, сенсуализм не в состоянии „вывести“ из данного в чувственных восприятиях содержания мира. Что „формы мышления“ нереальны,—было, таким образом, уже ясно высказано Беркли и в особенности Юмом, так что шаг, сделанный Кантом, является логически последовательным с точки зрения преемственности мысли и непрерывности умственного развития. Категориальные формы субъективны и представляют априорные функции рассудка; содержание мира объективно и дано чувствам,—к этому сводится попытка Канта сочетать рационализм с сенсуализмом. По мнению Канта, содержание наших чувств определяется в конечном счете внешним миром, вещью в себе. И в этом смысле мы можем сказать, что содержание, материя опыта объективна, между тем как с точки зрения феноменализма одинаково субъективны как форма, так и содержание познания ввиду отрицания им внешнего мира. Разница между формой и содержанием та, что последнее является предметом чувственного восприятия, первая же предметом восприятия, непосредственного ощущения быть не может. Поскольку сенсуалистический феноменализм не в силах с точки зрения своего основного гносеологического принципа обосновать категориальные формы, постольку он, далее, отрезывает себе всякую возможность объективного познания,—и вместе с тем сам же подготовляет почву для возрождения рационализма.

„Все человеческое познание заключается, по Юму, лишь в том,—замечает Куно Фишер,—что мы воспринимаем в нас известные впечатления. Где остается его (познания) объективность? Что с его необходимостью? И если человеческое познание лишается этих двух признаков, то где остается самопознание?“ Мы уже говорили, что феноменализм ведет к отрицанию всякой науки и всякого познания. Нет объективного познания там, где мы имеем дело не с вещами, а со своими впечатлениями или переживаниями.

„Объективное“ совпадает с точки зрения феноменализма с субъективным. Раз „субъективность“ провозглашается критерием объективности, человек—мерой вещей, то это равносильно

отрицанию всякого критерия познания, ибо в этом случае объективным предметом познания являются наши же представления, т.-е. „субъективное", как, с другой стороны, все „субъективное", т.-е. всякое представление, является неизбежно предметом познания. При таких условиях очевидно, что критерию объективности вовсе не может быть места.

Наши представления,—заявляет Юм,—доказывают свою истинность тем, что указывают впечатления, которыми они порождены. Но ведь эти впечатления суть те же представления. Если же это так, т.-е. если в конечном счете мы всегда имеем дело только с непосредственно данным, с нашими же представлениями, то спрашивается, почему настоящей реальностью должны считаться представления первого рода — впечатления,— почему характер „объективности" присущ именно представлениям первичным? То обстоятельство, что впечатления отличаются большей чувственной интенсивностью и яркостью, не может же, в самом деле, служить доказательством их истинности. Далее, где та грань, та степень чувственной интенсивности представлений, которая отделяет „объективное" от субъективного? Где начинается „объективное" и где кончается субъективное? На эти законные вопросы Юм ответа дать не может по той простой причине, что все субъективное с точки зрения феноменализма одинаково, объективно и наоборот. Чтобы возможно было действительно установить критерий объективности и истинности, необходимо стать на почву материалистического реализма, так как между объективным и субъективным существует различие принципиальное, а не „количественное". Как бы ярки и интенсивны наши впечатления ни были, очевидно, что представление или „впечатление" предмета не способно создать предмета представления или впечатления. Предмет представления должен обладать, кроме „представляемости", еще особыми свойствами, чтобы действительно отличаться характером реальности и объективности. По Юму же, „объективное" и „субъективное", бытие и мышление обнимаются высшим единством психологическим; они составляют субъективно-психологические категории, и потому именно в пределах одного и того же „феноменального" единства и возможен „переход количества в качество"... Совокупность психических переживаний, совокупность предста-

влений определенной интенсивности переходит в „объективный“ предмет, а предмет в свою очередь представляет совокупность субъективных качеств, сумму психических переживаний. „Объективными“, стало быть, называются те субъективные переживания, которые отличаются интенсивностью и живостью определенной степени. Но той высшей категорией, которая объединяет как объективное, так и субъективное, является „психическое“ бытие или „мышление“. В этом смысле „объективное“ и „субъективное“ однородны.

Юм стремится доказать, что „приоритет“, „первенство“ принадлежит не представлениям, а впечатлениям. Вопреки своей феноменалистической точке зрения, он считает возможным установить причинную связь между впечатлениями и представлениями не только в смысле „последовательности“, но и в смысле реальной обусловленности. Зависимость же представлений от впечатлений и „примат“ последних перед первыми Юм выводит из опыта, из которого видно, что „простые впечатления всегда предшествуют соответствующим им представлениям“. „Чтобы вызвать в ребенке представление красного цвета или апельсина, представление сладкого или горького, я показываю ему предметы с этими свойствами или, другими словами, я вызываю в нем соответствующие впечатления; но я, напротив, не делаю нелепой попытки вызвать впечатления тем, что я в нем бужу соответственные представления. Наши представления не порождают при их первом возникновении соответствующих им впечатлений. С другой стороны, мы находим, что за впечатлением,—будь оно духовного или телесного содержания,—всякий раз следует представление, которое с ним сходно и отличается от него лишь степенью интенсивности и живости. Это постоянное существование сходных между собою восприятий есть, как только что было сказано, убедительное доказательство того, что одни являются причиной других, а приоритет впечатлений—такое же убедительное доказательство, что впечатления суть причина наших представлений, а не представления — причина впечатлений“ [1]).

Прежде всего необходимо устранить одно недоразумение. Юм говорит, что мысль никогда не может быть причиной ощуще-

[1]) Hume. „Traktat“ etc., стр. 14.

ния. Это очень хорошо сказано. Чтобы получить известные представления, необходимо предварительно „воспринимать“ предмет. Это как будто сказано вполне в духе материалистического реализма. В самом деле, если толковать Юма дословно, то мы получим следующие стадии познавательного процесса.

Идеи или представления не могут вызвать никаких ощущений или восприятий. Мысль о предмете не может же создать предмета мысли. Представления вызываются исключительно впечатлениями. Впечатления же, в свою очередь, порождаются восприятием предмета. Чтобы вызвать в ребенке представление красного цвета, необходимо „представить“ ему предмет, т.-е. необходимо заставить предмет действовать на чувственность ребенка.

Но читатель основательно ошибается, если приписывает Юму такой взгляд на процесс познания. Ведь мы уже знаем, что первоначальным данным для субъекта является, с точки зрения Юма, впечатление, что впечатление не может быть выведено из чего-либо более первоначального. Предмет, вещь и проч., это—лишь абстракции; реального бытия они не имеют; вне нашего сознания они не существуют. А если это так, то какой смысл имеют слова Юма о том, что ребенку необходимо представить предмет, т.-е. вызвать в нем посредством предмета соответствующие свойствам последнего впечатления с целью дать ему определенные представления? Далее, как это возможно, чтобы следствие являлось одновременно своей собственной причиной? Ведь предмет есть, по Юму, не что иное, как совокупность ощущений, следствие нашей деятельности, а между тем, желая вызвать в нас ощущение, Юм заставляет нас воспринимать предмет, т.-е. превращает последний в причину ощущений. Если же, далее, внешний мир не имеет субстанциального бытия, а является лишь моим представлением или совокупностью моих ощущений, то как я могу заставить „ребенка“, который, кстати, в свою очередь, есть лишь „феномен“, воспринимать мои ощущения или представления? Не внешний мир вызывает в нас впечатления, а, наоборот, совокупность моих впечатлений, моих переживаний образует внешний мир. Если вы спросите Юма, что такое мир сам по себе, независимо от субъекта, то он сам ответит, что такого мира, т.-е. „вещи в

себе", вовсе не существует, так как все, что существует, существует лишь в субъекте, как его переживание. Вне субъекта нет объекта. Познание есть, стало быть, не что иное, как самопознание. Все бытие растворяется в состояниях сознания, в психических переживаниях. Юм—последовательный психологист; в качестве такового он одновременно проводит и точку зрения так называемого чистого опыта.

„Чистый опыт" Юма радикально отличается от чистого опыта Бэкона. У Юма мир поглощается человеческой психикой; психические переживания старательно очищаются от всяких объективно-физических примесей, от всего того, что составляет абсолютно-реальный элемент мира. За устранением внешнего материального мира остается мир, как психический феномен, как состояние сознания, так что опыт получает свое выражение в терминах психологии. Психологический метод составляет, таким образом, прямую противоположность материалистического метода исследования.

Материализм рассматривает психические переживания, а вместе с последними и наши представления, идеи и понятия, как продукт воздействия внешнего мира на нашу „чувственность". С изменением окружающего мира—в социально-политической жизни, с изменением учреждений и общественных отношений—изменяются и те впечатления, которые мы получаем от него; с изменением же впечатлений, далее, изменяются и наши представления, идеи и понятия. Так как критерий истинности приходится видеть в источнике представлений и восприятий, то для материалиста может существовать только объективное понятие истины. Согласованность наших представлений и идей с внешним миром, с объективной действительностью—вот к чему в конечном счете сводится всякое истинное познание. Представления и идеи могут претендовать на истинность только тогда, когда они соответствуют реальной действительности, „трансубъективному миру". Только на такой материалистической теории познания может быть основана рациональная практика, ибо теория есть объективная действительность, рассматриваемая с точки зрения всеобщих законов и имманентной закономерности; практика [1]) же имеет дело с

[1]) Разумеется, „рациональная" практика, а не эмпирически-анархическая.

той же действительностью, рассматриваемой под углом зрения применения этих всеобщих законов. Планомерное применение на практике теоретически установленных обобщений представляет пока редкое явление. Наша современная „практика" сводится к „практическому анархизму", но рациональная практическая деятельность должна была бы иметь своим базисом теоретическое познание объективных законов. Это повело бы к тому, что наша жизнь протекала бы под знаком планомерной организованности и сознательности. При наименьшей трате сил возможно было бы достижение максимальных результатов.

„Юмизм" же представляет собою не что иное, как философию практического анархизма, философию современной практики. Он рассматривает мир, как совокупность разрозненных явлений, следующих друг за другом во времени и сосуществующих рядом в пространстве. „Юмизм" не видит никакой внутренней, объективной связи между единичными явлениями; реальной, причинной зависимости он не признает. Мир есть совокупность явлений или представлений, психический феномен. Единство и закономерность в этот хаос вносит субъект, автономная деятельность индивидуума. Существует какая-то предустановленная гармония [1]) между представлениями различных субъектов... Торжество психологического метода означало бы радикальный переворот в науке. Но до сих пор, однако, несмотря на все усилия Беркли, Юма и новейших психологистов, научное исследование продолжает пользоваться материалистическим методом. Мы увидим ниже, что сам Мах вынужден признать, что понятие „массы" и „движения" (а с ними, стало быть, физического явления вообще) не могут быть представлены в терминах психологии (как психические переживания, как ощущения).

Далее. Впечатления или ощущения являются с точки зрения психологизма первоначальным данным, не сводимым ни на что другое, более первоначальное. Предмет, вещь, одним словом, внешний мир представляет нечто вторичное и производное в сравнении с ощущениями или восприятиями. Стало быть, изменение внешнего мира находится в причинной

[1]) Невольно вспоминается знаменитая теория о гармонии интересов...

зависимости от изменений наших ощущений и представлений. Не сознание определяется бытием, а бытие определяется сознанием. К чему в таком случае сводится теоретическое исследование, с одной, и практическая деятельность, с другой стороны? К счастию, наука всегда проходила мимо этих стремлений философского феноменализма и субъективизма—превратить физический мир в психический феномен, в субъективное переживание.

Локк выводит представление из „опыта". Но самое понятие „опыта" не остается неподвижным. Опыт, понимаемый сначала в объективно-материалистическом смысле, окрашивается английскими эмпириками постепенно в субъективный цвет. У Локка опыт является источником наших переживаний и представлений. Но что понимается им под „опытом"? Локк утверждает, что мы не можем выйти за пределы наших ощущений или представлений. На-ряду с этим тот же Локк требует, чтобы наши представления находились в соответствии с вещами, т. е. с основой опыта. С одной стороны, стало быть, нет вовсе перехода от ощущений к предметам, от внутреннего мира к внешнему; с другой же стороны, такой переход, по мнению Локка, должен быть совершен, так как истинность наших представлений определяется их соответствием внешним предметам. Это противоречие является следствием двоякого понимания „опыта" (объективно-материалистического и субъективно психологического). И именно поэтому мы и встречаемся у Локка с двумя понятиями истины: трансцендентным и имманентным. Одно—трансцендентное—сводится к соответствию представлений с предметами; другое—имманентное—заключается в правильном сочетании представлений, во взаимной их согласованности.

„Опыт" у Юма носит уже чисто психологический характер; чистый опыт, это—совокупность субъективных переживаний. Все, что находится по ту сторону сознания, представляет для нас terra incognita, ибо, раз нашему духу ничего, кроме восприятий, не дано и раз представления всегда возникают из того, что уже прежде имело место в духе, то отсюда следует, что нам невозможно образовать представление чего-то такого, что было бы специфически отлично от представлений и впечатле-

ний. Как бы интенсивно мы ни направляли наше внимание на мир вне нас, как бы мы силой воображения ни устремлялись к небу или крайним пределам вселенной, мы все же никогда не сможем выйти хотя бы на один шаг за пределы самих себя и т. д. [1]). Одним словом, мы всегда имеем дело только со своими собственными представлениями, с самими собою, со своей собственной психикой. Каждый индивидуум образует самостоятельный мир; существует, стало быть, столько же самостоятельных миров, сколько индивидуумов. И, несмотря на то, что между этими индивидуумами и мирами не может существовать никаких реальных точек соприкосновения, так как они взаимно исключаются,—между ними, тем не менее, существует гармония, взаимная согласованность [2])...

С психологизмом и субъективизмом тесно связана точка зрения „чистого опыта" в „имманентном" толковании последнего. Раз нет субстанциального мира, раз мир есть совокупность представлений, то „опыт" исчерпывается психическим содержанием субъекта. Но содержанием нашего сознания являются только единичные впечатления или ощущения, лишенные всякой реальной связи, существующие лишь рядом в пространстве и следующие друг за другом во времени. Такова точка зрения „гносеологического" импрессионизма.

Возрождение в наше время теоретико-познавательного импрессионизма совпадает с оживлением импрессионистского движения в области литературы и искусства. Мир представляется с точки зрения „импрессионизма" своеобразным калейдоскопом: все беспрерывно течет и изменяется, нет даже относительного покоя. Лихорадочное беспокойство и беспрестанные пертурбации, составляющие особенность современной культуры, не дают человеку возможности сосредоточиться; он как бы скользит по поверхности жизни, и, обратно, разнообразные явления мира „скользят" по поверхности человеческой чувственности. Человек схватывает только поверхность явлений, а не их внутреннюю причинную связь. Вечная суетливость современного человека, интенсивность жизни, заключающаяся, между прочим,

---

[1]) Hume. „Traktat" etc. S. 91—92.

[2]) Вспомните, читатель, учение Лейбница о монадах.

и в „сгущении" времени и пространства,—все это чрезмерно обременяет психо-физическую организацию человека, вызывая усиленное напряжение нервов. Человек переживает теперь в единицу времени больше, чем когда бы то ни было раньше. Масса впечатлений, получаемых нами вследствие ускоренного темпа жизни, постоянное их вытеснение новыми,—все это затрудняет процесс ассимиляции, усвоения их. Все скользит мимо нас с необыкновенной быстротой, и единственное, что от всего этого остается, это—какие-то обрывки впечатлений. Предмет, вызвавший данное впечатление, ускользает от нашего внимания; в памяти остаются лишь единичные качества или ощущения, которые, в свою очередь, быстро „стираются". Этот „импрессионизм" возводится в теоретический принцип. Теоретико-познавательный импрессионизм и импрессионистское течение в литературе и искусстве обусловливается, стало быть, отчасти ускорением темпа социальной жизни и объясняется относительной неприспособленностью человека или известных общественных групп к новым, изменившимся условиям жизни...

Ощущение или переживание субъекта становится с этой точки зрения источником и критерием достоверности: „субъективность"—мерилом „объективности". Объективно-реальное бытие устраняется. Единственное, что остается, это—впечатления, непосредственные переживания субъекта, на почве которых возникают наши представления и идеи. Чистый психологизм Юма не знает иного понятия истины, кроме имманентного. Истина сводится к взаимной согласованности представлений. Не может быть никакой речи о каком бы то ни было соответствии представлений внешнему миру, внешним предметам ибо представление или восприятие наше и есть самый предмет. Субъективизм и психологизм не могут дать нам критерия объективности и истинности представлений. То, что у Локка обнимается одним понятием idea, то у Юма дифференцируется на впечатления (impressions) и представления (ideas). „Все наши представления или более слабые ощущения,—говорит Юм,—суть копии наших впечатлений или более интенсивных ощущений" [1]).

---

[1]) Hume. „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand", стр. 22.

Впечатления, стало быть, суть те же „ощущения", что и представления. В этом смысле впечатления и представления объединяются общим термином, общим понятием perceptions (восприятие—непосредственное переживание). Юм сильно напирает на то, что представления производятся и всецело определяются впечатлениями. Но если мы вспомним, что как представления, так и впечатления суть те же о щ у щ е н и я, то это положение сведется к пустой тавтологии: ощущения обусловливаются ощущениями. Чем наши ощущения, а вместе с ними и наши представления и идеи в действительности определяются,—этого Юм сказать не может, так как первоначальным данным с его точки зрения и являются ощущения.

Юм делит как представления, так и впечатления на простые и сложные. „Простые восприятия или простые впечатления и представления суть такие, которые не могут быть разложимы и различны; сложные, наоборот, разлагаются на части. Хотя определенный цвет, вкус и запах представляют такие свойства, которые объединяются данным яблоком, но тем не менее легко заметить, что эти свойства не тожественны и что они различаются друг от друга" [1]). После такого разграничения между простыми и сложными впечатлениями Юм приходит к заключению, что установленное им положение, согласно которому представления соответствуют порождающим их впечатлениям, подлежит известному ограничению, так как многим сложным представлениям вовсе не предшествуют сложные впечатления и, наоборот, многим сложным впечатлениям не соответствуют точные копии их в сфере представлений. Мы замечаем, что между сложными восприятиями и сложными представлениями существует большое сходство, но неверно, будто между ними существует полное соответствие. Такое соответствие может быть установлено только в отношении простых восприятий или впечатлений. Каждому простому представлению необходимо соответствует простое впечатление и наоборот; мир существует дважды: один раз в форме впечатления, другой раз в форме представления. Но разница между в п е ч а т л е н и е м красного цвета, например, получаемым мною при непосредственном восприятии солнца, и п р е д с т а в л е н и е м красного цвета при отсутствии

[1]) Hume. „Traktat" etc., стр. 11

непосредственного восприятия данного предмета—в нашем случае—солнца—заключается лишь в степени интенсивности нашего переживания, но не в отношении их природы или качества.

Познание возникает на почве опыта. „Опыт" же дает нам единичные впечатления или представления. Процесс познания заключается не в констатировании наличности единичных представлений, а в раскрытии той связи, которая существует между представлениями. С точки зрения материалистического реализма возможно объективное познание; оно заключается в верном отображении действительности: порядок и связь идей или представлений определяется порядком и связью вещей, как выражается Спиноза.

Иначе обстоит дело у Юма. Для него вовсе не существует мира вещей. Опыт исчерпывается, как сказано, непосредственно данными, единичными впечатлениями или представлениями. Для него нет объективного критерия познания в виду отрицания им внешнего мира. Истинное познание сводится к „правильному" сочетанию наших представлений. Очевидно, что за отсутствием объективно-реального мира и за отрицанием всякой реальной связи вещей принципом связи и закономерности может быть только субъект. Наш дух обладает способностью свободно и по своему усмотрению формировать мир. Воображение наше связывает представления на основании сходства, временной и пространственной связи и причинного отношения. Одно представление „влечет" за собою другое в силу того или другого закона ассоциации. Мы не знаем причин, лежащих в основе взаимного „притяжения" представлений. Эти причины заложены в первоначальной природе человека, его психике, нам же известны лишь действия этих причин.

Одним из следствий этой связи представлений в силу законов ассоциации являются сложные представления, возникающие из простых или элементарных. Эти сложные представления делятся Юмом на модусы, отношения и субстанции.

Ассоциация [1]) представлений совершается воображением в силу привычки. Эта привычная связь представлений

[1]) Необходимо оговориться, что наша критика направлена не против „ассоциационной психологии", а против „ассоциационной гносеологии".

не отличается, разумеется, необходимостью и объективностью. Воображение комбинирует представления в зависимости от тех или иных „субъективно-психических“ условий. Этой связи представлений присуща известная „принудительность“, но не реальная и не безусловно объективная.

Итак, сложные представления образуются путем сочетания субъектом простых представлений. Из сложных представлений особого внимания заслуживают субстанции. Понятие субстанции есть продолжение развития понятия вещи. С точки зрения материализма „вещь“ имеет объективную реальность. Вещи присущи известные объективные свойства, которые „отражаются“ определенным образом в нашем сознании. Вне нашего сознания, независимо от субъективных качеств, существует „материя“, как причина этих качеств, как объективный субстрат их. И этот объективный субстрат или субъект качеств вещи мы и называем материальной субстанцией.

Локк понимает под вещью совокупность простых идей, мыслимых нами объединенными в одном субъекте. Это „нечто“, к которому относятся все простые представления и которое является носителем последних, Локк считает субстанцией; простые представления суть, таким образом, не что иное, как акциденции этого субъекта.

Интересно было бы проследить развитие и значение понятия субстанции в различных философских системах, но мы, разумеется, вынуждены сейчас отказаться от этого. С нас будет достаточно пока отметить, в какой связи находится проблема субстанциальности с основным принципом сенсуалистического феноменализма, гласящим: все, что существует, дано в непосредственном опыте и, стало быть, познаваемо; все, что дано в „опыте“, в чувственном восприятии, то существует.

Рационализм выводил, как мы уже отметили, содержание бытия из его форм или первоначальных идей, понятий, категорий. Определения мышления рассматривались, как реальные определения вещей. В первом, т.-е. в мышлении, раз-на-всегда дана сущность вещей. Наличностью понятия в мышлении гарантируется наличность его в объективном бытии. На этом основании рационалистическая метафизика или метафизический рационализм считает возможным познание субстанции на-ряду с акциденциями помощью чистого мышления. Ра-

ционалист не нуждается в чувственном восприятии для того, чтобы утверждать бытие и познаваемость субстанции так как для него реально и познаваемо все то, что дано в понятии или идее.

С точки зрения сенсуализма источником и критерием реальности является чувственное восприятие. Согласно основному принципу сенсуализма, субстанция имеет реальное бытие, если она дана в чувственном восприятии. И если Локк вопрос о реальности и познаваемости субстанции решает в том смысле, что последняя имеет реальность, но только непознаваема, то ясно, что он противоречит самому себе. Точно так же поступает Кант и по отношению к „вещи в себе". Он в одно и то же время утверждает ее бытие и ее непознаваемость: она существует, но недоступна нашему познанию. Субстанция непознаваема, а потому „Непознаваемое" есть субстанция [1]). Следствием такой постановки вопроса Локком является и другое противоречивое положение: внешний мир существует; наши представления не только порождаются этим внешним миром, но необходимо должны ему соответствовать; однако же выйти за пределы ощущений или представлений невозможно.

Юм стремится устранить эти противоречия; но это возможно лишь за счет реалистически-материалистического момента,— полагает он. Юм переходит к последовательному феноменализму, с точки зрения которого все бытие растворяется в чувственных восприятиях, а субстанция является лишь субъективным представлением. Философы думают, очевидно,—аргументирует Юм,—что мы имеем ясное представление о субстанции. Но в таком случае они должны быть в состоянии указать, какое впечатление лежит в основании представления субстанции. Если это представление субстанции доставляется нам нашими чувствами, то какими именно чувствами и каким именно способом?—спрашивает Юм. Восприятие, доставляемое глазом, дает ощущение цвета, то, что мы воспринимаем ухом, есть звуки и т. д. Но ведь никто,—говорит Юм,—не станет утверждать, что субстанция есть цвет, тон, вкус. Представление субстанции, стало быть, не имеет своим основанием

[1]) Ср. также „Непознаваемое" Спенсера.

самостоятельного впечатления. Оно есть не что иное, как совокупность простых представлений, связанных или объединенных воображением в одно целое. Мы уже говорили, что философский анализ понятия вещи ведет к понятию субстанции. Вещь же сводится, по Юму, к сумме чувственно воспринимаемых качеств. А так как чувственные восприятия существуют лишь в субъекте, то нет вещей вне субъекта: вещь—совокупность чувственных восприятий; совокупность же чувственных восприятий, в свою очередь, составляет вещь.

3.

Всякому представлению соответствует определенное впечатление. Только в том случае, когда представление имеет своим основанием впечатление, оно (представление) может претендовать на реальное значение. „Субстанция" в чувственном восприятии не дана; стало быть, она не имеет никакого реального значения.

Способны ли мы воспринимать материальную субстанцию? На этот вопрос Юм отвечает, что впечатления, это—только чувственные качества, состояние нашего сознания, между тем как субстанция по самому понятию своему имеет безусловную реальность. С устранением чувственных качеств, психических переживаний, устраняется сама вещь и то, что лежит якобы в основании вещи,—субстанция.

Материализм кладет в основу чувственных качеств материю; ею вызываются и обусловливаются наши впечатления и представления. Отнимите эту реальную основу бытия—материальную субстанцию,—и от мира, а стало быть, и от наших чувственных состояний ничего не остается.

Юм же, вместе с Беркли, утверждает, что как вещь, так и субстанция составляют только сумму чувственных восприятий или ощущений и что с устранением чувственных качеств или представлений субъекта устраняется и вещь и субстанция.

Субстанция не имеет самостоятельного существования, отличного от комплекса качеств. Она не находится где-то „позади" или вне самих вещей, подобно платоновским идеям. Комплекс качеств дан нам, как единство, которое не существует отдельно от объективных качеств вещей. Но, с другой стороны,

и качества вещей не существуют вне и независимо от этого реального единства. Свойство вещи, это—продукт абстракции, так как оно, как таковое, как самостоятельная реальность, вовсе не существует в действительности. Предмет, вещь, представляет в сущности то „первичное", к чему мы относим качества или свойства; предмет, т.-е. в конечном счете материя, и является субъектом этих качеств и свойств. Качества или свойства вещей имеют объективное значение: качества „субстанциальны", субстанция „качественна", т.-е. качества имеют реальное бытие, субстанция, путем количественных изменений, порождает объективные свойства, разнообразные качества. Субстанция не может быть, следовательно, воспринимаема, как нечто самостоятельное, по той простой причине, что все воспринимаемое, все „качественное" субстанциально, как, наоборот, все субстанциальное обнаруживается в качествах. „Субстанция" не существует вне „акциденций"; акциденций не существует вне и независимо от „субстанции". Юм отрицает существование субстанциального элемента, так как „вещь" растворяется в сумме качеств. Свойства или качества вещей познаются нами посредством восприятий, — рассуждает Юм,—а потому восприятия и суть качества' Но восприятия или ощущения существуют лишь в субъекте; следовательно, качества вещей субъективны, „феноменальны". Вне нас нет, сталобыть, никакого субстанциального элемента—реального субстрата вещей. Единство и устойчивость вещи не объективно-реальны, а субъективно-феноменальны. Тело представляет совокупность восприятий. Но предмет или тело, как восприятие или представление, существует лишь в субъекте и лишь до тех пор, пока они им воспринимаются, перцепируются. Наши восприятия вызываются и определяются не внешними телами, а, наоборот, внешний мир вызывается нашими восприятиями. Вещь есть продукт, результат наших переживаний или ощущений...

Наши идеи или представления имеют своей причиной восприятия, за пределы которых выйти невозможно. Объективно-реальный мир нам недоступен даже в том случае, если он существует... Сознание остается всегда в пределах представлений, вызванных восприятиями. Раз субстанция не может быть выведена из впечатлений или восприятий, то она не может так-

же стать предметом познания. Субстанция, это—только связка простых единичных представлений. Эти простые единичные представления объединяются нами в одно целое в силу ассоциации... Но нет никакого реального субстрата вне нас. Субстанция представляет принцип связи простых качеств или представлений, в этом смысле она является психическим феноменом и не имеет реального значения. Мы привыкли соединять различные впечатления определенным образом, отчего и возникает постепенно понятие необходимого сосуществования и последовательности представлений, понятие необходимой связи их. Речь идет, таким образом, у Юма не о реальной связи явлений вне нас, а о психическом принуждении связывать представления определенным образом в нас самих, в сознании.

Понятие субстанции,—полагает далее Юм,—привносится субъектом к постоянному сочетанию свойств вещей. Юм придерживается того мнения, что „представление тела есть не что иное, как созданное нашим духом соединение представлений различных самостоятельных чувственных качеств, составляющих объект и обнаруживающих постоянную взаимную связь“ [1]). Но хотя эти качества и являются самостоятельными объектами нашего сознания, „тем не менее мы рассматриваем всякий раз то целое, которое они составляют, как единство и вместе с тем как нечто такое, что вопреки весьма существенным изменениям остается тем же“, т.-е. относительно устойчивым и неизменным [2]).

Итак, с одной стороны, „вещь“ представляет собою соединение многих качеств, с другой же—она является единством, исключающим множественность качеств. То же самое противоречие мы видим и в вопросе об изменчивости явлений и их „тожественности“. Очевидно, что изменчивость вещи находится в противоречии с ее идентичностью. Как же разрешается это противоречие Юмом?

Одна и та же вещь может сочетать в себе различные качества; при изменении вещи эти качества вытесняются и заменяются другими. Они так тесно связаны между собою, что мы

---

[1]) Hume, „Traktat“ etc., стр. 288.

[2]) Hume,—там же.

легко переходим от одних к другим и вовсе не замечаем процесса изменений, происходящих в данной вещи. Этим именно обстоятельством и обусловливается то, что мы данную вещь принимаем за нечто неизменное. В особенности это происходит тогда, когда мы наблюдаем непрерывные изменения в непосредственно следующие друг за другом последовательные моменты времени. Но если мы сравним объект или, вернее, присущие данному объекту свойства в два различных момента времени, отделенные друг от друга известным промежутком, то изменения, которые оставались незамеченными прежде, когда мы совершали постепенный и последовательный переход от одних качеств к другим или от одного состояния к другому, покажутся нам теперь очень значительными. Этим нарушается „тожественность" объекта...

„Таким образом,—рассуждает Юм,—возникает в нашем понимании ряд противоречий, поскольку мы рассматриваем предмет с различных точек зрения, т.-е. так, что мы то сравниваем непосредственно следующие друг за другом, то отделенные друг от друга известным промежутком моменты времени. Когда мы наблюдаем предмет непрерывно в его последовательных изменениях, то беспрепятственный ход деятельности рассудка побуждает нас приписывать последовательности тожество, так как дух действует подобным же образом, когда мы рассматриваем неизменяющийся предмет. Когда же мы, напротив, обратим внимание на состояние предмета после того, как он испытал значительное изменение, то мы заметим, что деятельность представления совершается скачками; мы получаем соответственно этому представлению различия. Для того, чтобы примирить эти взаимно противоречащие мысли, наше воображение склонно выдумать нечто неизвестное и невидимое, что во всех этих изменениях остается одинаковым, тожественным; это непостижимое нечто оно называет субстанцией или первоначальной и первой материей" [1]).

Итак, реального субстрата вещей не существует. Раз это так, то единство и устойчивость предметов также составляют лишь категории феноменально-субъективные, т.-е. мыслимые, но не реально-объективные. Мы подчер-

[1]) Hume, „Traktat" etc., S. 289—290.

киваем „мыслимые“, чтобы тем отметить, насколько близко Юм подходит к кантовскому решению вопроса, насколько Юм подготовляет условия, необходимые для возникновения нового принципа познания—*трансцендентального идеализма*.

К чему же привела точка зрения Юма? В качестве последовательного психологиста, Юм допускает лишь существование психических элементов или феноменов. И именно потому, что Юм отрицает *реальную* основу этих психических элементов бытия, что он не признает реального единства за объектами, он вынужден перенести это „единство“ и „субстрат“ вещей в сознание, в воображение субъекта. Ведь *мыслимый* субстрат, *мыслимая* воображением субстанция не создает еще *реального* условия единства качеств и устойчивости вещей.

Неужели сосуществование определенной совокупности качеств поддерживается воображением и только? Но ведь сами феноменалисты признают *принудительность* определенной связи, а это значит независимость данного соотношения качеств от субъекта и от его воображения. Стало быть, основа, базис единства и устойчивого сосуществования качеств находится за пределами сознания...

Все содержание сознания делится, как нам известно, на впечатления и представления. Представления являются точными копиями впечатлений. Отношения и связь представлений составляют предмет математики. Положения математики,—полагает далее Юм,—могут быть установлены деятельностью чистого мышления, так как они не находятся в зависимости от „*бытия*“.

Второй предмет познания образуют „факты“. Что же такое, однако, факт? По Юму, мир только *мыслится* существующим вне сознания. На самом же деле он существует лишь в нас самих, так как восприятие впечатления и представления не могут существовать вне субъекта, независимо от какого-нибудь сознания.

Юм исследует представление бытия. Под бытием Юм понимает только наличное *содержание сознания*. В таком случае очевидно, что „мы не имеем никаких впечатлений и никаких представлений..., которые не мыслились бы нами, как существующие“ [1]). И далее. Так как мы не можем вспо-

[1]) Hume, „Traktat“ etc., стр. 89—90.

мнить ни одного представления или впечатления, которому мы не приписывали бы качества бытия, то представление бытия должно иметь своим источником или самостоятельное впечатление, связанное с каждым восприятием или предметом нашего представления, или же оно должно быть тожественно с представлением восприятия и предмета [1]).

Отсюда мы видим, что Юм не делает вовсе никакого различия между представлением предмета и предметом представления, что бытие представлений в сознании отожествляется им с бытием предметов вне сознания. Но если это так, то устраняется всякий критерий объективности и истинности: всякое восприятие объявляется предметом... Для Юма не существует вовсе объективно-реального бытия, так как „психическое бытие" есть единственная форма существования вообще.

Рационалисты выводили бытие из мышления. Они догматически приписывали всякому логическому понятию онтологическое бытие. Психологист Юм объявляет всякое „психологическое бытие" (бытие в сознании) действительным и единственно реальным бытием. Разница между рационалистами, реалистами и Юмом та, что первые, провозглашая источником сознания мышление, все же признают существование внешнего мира, между тем как Юм и самый внешний мир превращает в субъективно-психический феномен, в мыслимый только предмет. Рационалисты „объективируют" все субъективное, все мыслимое; Юм „субъективирует" все объективное, все „сущее". Очевидно, что общая почва, на которой стоят рационалисты и психологисты, это—догматическое отожествление мыслимого с сущим, это признание действительным бытием в одном случае логического понятия, в другом — психического содержания, т.-е. представления. Содержание сознания — исходная точка, единственный источник познания и критерий объективности как для рационалистов, так и для психологистов... Всякий предмет, который является объектом сознания, необходимо должен существовать [2]), так как „быть", существовать именно и значит быть

[1]) Hume, „Traktat" etc., стр. 90.
[2]) Hume, „Traktat" etc., стр. 91.

предметом переживания. Вместе с тем получается какой-то чудовищный и своеобразный самообман, состоящий в том, что бытие имманентное мыслится нами, как трансцендентное или объективное...

Восприятия или представления суть предметы, которые мы мыслим существующими вне нас. Раз нашему сознанию ничего другого, кроме представлений, не дано и раз наши представления имеют своей основой то, что предварительно имело уже место в сознании, то отсюда следует, что невозможно образование представления чего-то такого, что было бы специфически отличным от впечатлений и представлений. „В общем,— говорит Юм,—мы вовсе, конечно, не предполагаем, что внешние объекты специфически отличны от наших восприятий“[1])...

Почему же мы, однако, одно „содержание сознания“ объявляем субъективной иллюзией, а другому приписываем значение „факта“, „объективной истины“? Посмотрим, как Юм выходит из этого затруднения.

Нам даны лишь представления, составляющие своего рода „globus intellectualis“, которым исчерпывается всякое бытие вообще. За пределы этого мира сознания мы выйти не можем. Если это так, то очевидно, что подобно тому, как представление бытия — эта высшая и всеобъемлющая категория — ничего существенного к вещи или к сумме качеств, образующих вещь, прибавить не может, так и представление внешнего мира ничего существенного не привносит к совокупности переживаний или к содержанию сознания, так как, по мнению Юма, вместе с непосредственным переживанием известного содержания сознания дано и представление объективности его бытия. Существование тел мы всегда при всех наших суждениях необходимо должны предполагать. Мы вынуждены „верить“ в существование внешнего мира. Что мы действительно „верим“, что вне нас существует мир, об этом вовсе не может быть спора. Вполне справедливо—говорит Плеханов,—что „точка зрения Юма осуждает мысль на полную неподвижность: сам Юм покидал ее всякий раз, когда, желая мыслить, он начинал „верить“ в существование внешнего мира“ [2]).

---

[1]) Hume, „Traktat“ etc., стр. 92.

[2]) Энгельс, „Людвиг Фейербах“, прим. Плеханова, стр. 112.

„Вера" есть психологический факт, а потому для психолога Юма этим в сущности вопрос должен бы быть исчерпан. Он может исследовать лишь постепенное возникновение и развитие этой „веры" в существование внешнего мира, как „предмет" нашего переживания, как психическое содержание, пользуясь все тем же психологическим методом. Но „вера", как психическое переживание, не представляет еще критерия достоверности или истинности конкретного содержания самой этой веры... Необходимо представлять логические основания, в силу которых эта „вера" получила бы характер объективной истины. Что же говорит Юм?

Юм ставит два вопроса, на которые он пытается ответить: во-первых, почему мы приписываем предметам бытие даже тогда, когда они не даны непосредственно нашим чувствам. Второй вопрос гласит: почему мы считаем, что эти предметы существуют независимо от нашего сознания. Первый вопрос сводится к вопросу о непрерывности бытия, второй — к вопросу о самостоятельном существовании мира.

„Эмпиризм" Локка находился еще в известной связи с материализмом. Хотя Локк и высказывал иногда скептические суждения относительно существования внешнего мира, но в общем и целом он признавал рельность мира. И поскольку он признавал это, его эмпиризм и сенсуализм покоились на материализме. Локк признает существование субстанции, хотя и подчеркивает наряду с этим ее непознаваемость... Если существует только то, что мы воспринимаем, и если только „воспринимаемое" познаваемо, то ясно, что субстанция или воспринимаема, — тогда она имеет, стало быть, реальное бытие и познаваема, — или же она вовсе не составляет предмета восприятия, в таком случае она, с точки зрения феноменализма, непознаваема; утверждать же относительно „непознаваемого", что оно существует, значит утверждать логическую нелепость. Но эта логическая нелепость приобретает еще особое значение в устах феноменалиста и сенсуалиста. „Субстанция" Локка не может быть оправдываема и обосновываем коренным теоретико-познавательным принципом сенсуализма. Различные элементы локковского

учения приходят во взаимное противоречие: чистый сенсуализм исключает материализм, или, иначе выражаясь, материализм несовместим с философией „чистого опыта". Несмотря на то или именно потому, что Локк не был в сущности ни последовательным материалистом, ни последовательным сенсуалистом, он в известном смысле может считаться основоположником как французского материализма, так и английского феноменализма или чистого сенсуализма. Хотя субстанция и не охватывается его теоретико-познавательным принципом, он тем не менее признает субстанциальность мира. Вместе же с субстанциальностью мира дана также и непрерывность его существования [1]). По мнению Юма, мир существует в нас самих; самостоятельного бытия он не имеет. Он существует лишь постольку, поскольку является объектом воспринимающего сознания. Без субъекта нет объекта; без сознания нет мира. Но если это так, т.-е. если мир не имеет самостоятельного и трансцубъективного бытия, то ясно, что он существует лишь до тех пор, пока субъект его воспринимает, что с устранением сознания устраняется и содержание его, т.-е. мир. Согласно локковскому сенсуализму мир представляет собою только совокупность восприятий, имманентное содержание сознания. Но в учении Локка сохранился еще и реалистический момент, так что наряду с имманентным содержанием сознания он вынужден признать и трансцубъективный фактор, которым гарантируется объективность, субстанциальность и непрерывность существования этого мира. Этот трансцубъективный мир является одновременно причиной, основой, базисом имманентного мира сознания. Итак, основной принцип сенсуализма гласит: мир есть совокупность чувственных ощущений или восприятий, между тем как Локк на этом не останавливается... Он выводит совокупность ощущений из трансцубъективной причины, лежащей по ту сторону нашего сознания. Предметы, стало быть, представляют не только со-

[1]) Можно признавать наличность трансцендентного мира, но вместе с тем отрицать имманентную его непрерывность, заставляя Бога вечно создавать и уничтожать мир. Такого мнения придерживались, например, арабские атомисты и теологи X столетия (так наз мутакалимуны) с Эль-Ашаром во главе. К тому же в сущности сводится и точка зрения феноменализма. Место Бога занимает сознание...

вокупность восприятий; или, вернее, мир не исчерпывается нашими восприятиями, а представляет собою нечто реальное и самостоятельное. Реальный мир, выражаясь словами Канта, „аффицирует" нас, вызывая, таким образом, наши восприятия. Подобно Канту, Локк должен был запутаться в противоречиях, не будучи в состоянии согласовать феноменалистический момент своего учения с материалистическим. Предмет есть только совокупность восприятий, — так гласит имманентный принцип познания. Предмет представляет собою транссубъективную реальность, причину восприятий, — так гласит материалистический принцип. С одной стороны, все бытие растворяется в психических элементах, в состояниях сознания; с другой — это же психическое содержание обусловливается и вызывается предметом, лежащим по ту сторону этого сознания... Выходом из этого противоречия является последовательный материализм с одной и последовательный идеализм с другой стороны. О Беркли уже была речь. Теперь вернемся к Юму. Непоследовательный сенсуализм Локка принимает у Юма форму последовательного феноменализма. Если Локк учил, что предмет есть совокупность восприятий, то последовательный феноменализм в лице Беркли и Юма учит: совокупность восприятий есть предмет. Разложение эмпиризма должно было повести к такой формулировке основного принципа познания. Предмет есть совокупность восприятий! Но ведь восприятия существуют только в сознании, в субъекте, так что если предмет исчерпывается ощущениями или восприятиями, то он не имеет абсолютно-реального бытия. Как же согласуется это мнение с утверждением, что по ту сторону нашего сознания существует субстанциальная действительность? В качестве последовательного феноменалиста, Юм отвергает транссубъективный мир Локка, так как этот transcensus находится в непримиримом противоречии с имманентным принципом познания. Метафеноменалистический элемент не обнимается, разумеется, феноменалистическим.

Предмет есть совокупность восприятий! Но эта совокупность восприятий обусловливается, по мнению Локка, транссубъективным фактором. Имманентный элемент познания упирается в трансцендентный. И поскольку, стало быть, имманентное

содержание сознания определяется трансцендентным миром, т.-е. реальной и независимо от нас существующей объективной действительностью, постольку „совокупность восприятий", составляющих предмет, находится в зависимости от этого трансцендентного и субстанциального „нечто". Юм устраняет это субстанциальное „нечто", эту реальную основу, называемую „внешним миром", вследствие чего окончательно порывается нить, связывающая субъективные переживания с объективным бытием. Формула эмпирического сенсуализма: мир есть совокупность восприятий,—превращается в свою противоположность: совокупность восприятий есть мир. „Всякий предмет, который дан нашему сознанию, необходимо существует",—говорит Юм. Он не проводит—да по самому существу занятой им позиции и не может проводить—границы между бытием в сознании и бытием вне сознания. Наличность представления в сознании означает вместе с тем предметное бытие его, и, обратно, бытие предмета означает не что иное, как наличность представления предмета в сознании. Предмет есть то, что существует в сознании; все, что существует в сознании, есть предмет, т.-е претендует на реальность. Локк ввел феноменалистический или имманентный момент, не оторвав его, однако, от реалистического. Он сводит предмет к совокупности качеств но вместе с тем полагает, что в основе этих качеств лежит субстанциальное „нечто". Но раз существует вне нашего сознания субстанциальный элемент, то предмет есть нечто бо́льшее, чем субъективное переживание. С устранением же этого субстанциального „нечто" предмет исчерпывается уже исключительно субъективными переживаниями. Предмет представляет в этом последнем случае только совокупность восприятий. А если предмет есть только совокупность восприятий, то всякая совокупность восприятий есть предмет...

У Локка „совокупность восприятий" обусловливается трансцендентной причиной, „вещью в себе", как сказал бы Кант. Мир есть совокупность представлений в сфере нашего сознания, но совокупность представлений не образует еще мира вне сознания, так сказать, мира предметного, которым наши представления определяются. Нелепо утверждать, что мир есть только имманентное содержание сознания, вызванное

трансцендентным, т.-е. абсолютно-реальным, миром... Юм становится на точку зрения последовательного феноменализма, стремясь разрешить это противоречие путем „устранения" внешнего мира. С отрицанием объективной причины субъективных представлений мир растворяется в сумме психических элементов, в совокупности восприятий. Между предметом восприятия и восприятием предмета устанавливается тожество.

Субстанция непознаваема, но она существует,—утверждает Локк. Это значит, что не все, что существует, дано в восприятии. Существует еще „нечто"—и весьма существенное „нечто",—что вовсе не доступно восприятию и, стало быть, непознаваемо. Нелепо, разумеется, утверждать, что то „нечто", которое лежит в основании воспринимаемого и познаваемого, невоспринимаемо и непознаваемо, что непознаваемое, далее, все же существует, хотя оно и недоступно нашим восприятиям. Но нас интересует сейчас другое, а именно то, что, по Локку, внешний мир все же имеет абсолютно реальное значение, что он не растворяется в восприятиях. Мир имеет самостоятельное субстанциально-объективное бытие, и, как таковому, ему присуща имманентная непрерывность. Мир существует независимо от нашего сознания. Это значит, что он существует и тогда, когда мы его вовсе не воспринимаем. Юм отвергает всякий transcensus. Для него не существует, так сказать, ни атома материи. Все бытие исчерпывается психическим содержанием субъекта. И если Юм говорит о внешнем мире, то это—мир „представляемый", „мыслимый". Субъект мыслит мир существующим вне нас. Это—всеобщая иллюзия, самообман, если мы думаем, что этот мир существует помимо нас, субъектов.

Раз мир сводится Юмом к совокупности представлений или восприятий, то ясно, что с этой точки зрения нельзя вовсе говорить о Непознаваемом. Нелепо, в самом деле, говорить о „невоспринимаемом восприятии" или о „непредставляемом представлении". Вывод, к которому неизбежно ведет имманентная точка зрения, гласит: все, что существует, дано в восприятии и, обратно, все, что дано в восприятии, существует. Но так как существовать, значит быть воспринятым (esse—percipi), так как, далее, вне сознания—аб-

солютное ничто, то очевидно, что все, что существует, существует лишь до тех пор, пока оно дано в сознании субъекта. Непрерывность же сознания постепенно нарушается; стало быть, и непрерывность бытия постоянно „прерывается“ и снова воссоздается субъектом.. Мир существует лишь постольку, поскольку мы его воспринимаем, и лишь тогда, когда мы его воспринимаем. А так как в нашем сознании бывают перерывы, когда оно не воспринимает, то и мир не всегда существует.

Из предыдущего нашего изложения видно почему Юм ставит весьма странный на первый взгляд вопрос: на каком основании мы приписываем предметам бытие и тогда, когда они не даны нашим чувствам? Мы показали, что с отрицанием материального мира остается одно только имманентное содержание сознания. Раз мир существует только в нашем сознании, в наших восприятиях, раз восприятие есть предмет и предмет есть восприятие, то очевидно, что не существует того, что не является предметом восприятия. Мы не имеем, стало быть, права приписывать предметам бытие, когда они не даны нашим чувствам.

Второй вопрос, находящийся в теснейшей зависимости от только что формулированного, гласит: почему мы приписываем предметам непрерывное существование? И, наконец, третий вопрос: почему мы полагаем, что предметы ведут самостоятельное существование вне нашего сознания?

Вопрос о перманентности бытия непосредственно связан с вопросом об абсолютно реальном существовании мира. Юм вполне справедливо замечает: „Если предметы наших чувств продолжают существовать и тогда, когда мы их не воспринимаем, то их бытие, разумеется, независимо и отлично от восприятия, и, наоборот, если их бытие независимо и отлично от восприятия, тогда они должны продолжать свое существование и тогда, когда их не воспринимают“ [1]). Чем,— спрашивает Юм далее,—определяется наша „вера“ в независимое и реальное существование мира, как и в непрерывность бытия последнего? Что касается чувств, то ясно, что эта способность наша не в состоянии вызвать в нас мысль о са-

[1]) Hume, „Traktat“ etc., S. 251.

мостоятельном существовании предметов тогда, когда эти предметы не даны нашим чувствам,—рассуждает Юм.—Мыслить так значит предполагать, что наши чувства продолжают действовать также тогда, когда всякая деятельность их прекращена. Юм делает, однако, тут же уступку своим противникам, когда заявляет, что если показания наших чувств в данном случае и могут быть приняты во внимание, то единственное, что они могут нам дать, это—вызвать в нас убеждение в самостоятельном и отличном от сознания бытии вещей, но не в непрерывности их существования. Но мы видели выше, что сам Юм признает, что „если бытие вещей независимо и отлично от нашего восприятия, то предметы должны существовать и тогда, когда мы их не воспринимаем".

Впечатления наших чувств,—продолжает он,—являются или отражениями существующих самостоятельно внешних предметов, или же непосредственными предметами. Что впечатления наших чувств не являются отражениями вне нас существующего мира, это для него ясно без дальнейших рассуждений, это—его исходная точка. Наши чувства доставляют нам всегда только единичные восприятия, в которых нет ни малейшего намека на то, что якобы должно лежать за пределами этих восприятий. Предметы не вызывают наших представлений, а, наоборот, сами являются продуктом наших восприятий. Единичные представления, возникающие на почве восприятий, объединяются нами в одно представление или понятие вещи. Единство вещи есть, стало быть, продукт рассудка, результат синтетической деятельности субъекта. Мы становимся на почву реализма понятий, полагают юмисты,—коль скоро мы единству вещи приписываем реальное значение. В противоположность материалистическому реализму, усматривающему в объективно существующей вещи причину наших восприятий или ощущений, юмизм полагает первоначальным данным впечатления, восприятия, представления, которыми вызываются и определяются вещи. Единство вещи,—учит Юм,—вовсе недоступно нашим восприятиям, а что недоступно восприятиям, то не имеет реального значения. Мы вообще не знаем ничего такого, что было бы качественно отлично

от представлений. Само собою разумеется, что восприятие, как таковое, не может существовать вне воспринимающего субъекта Вне наших чувств и сознания может существовать не восприятие или представление предмета, а предмет восприятия и представления. Но раз Юм отожествляет предмет восприятия с восприятием предмета, то с его точки зрения, разумеется, не может быть речи об отличном от восприятий или представлений внешнем мире. „Единичное восприятие,—говорит Юм,—никогда не может вызвать представления о двояком существовании" вещей. Это может быть достигнуто лишь рассудком или воображением. „Когда наш дух выходит за пределы того, что ему дано непосредственно, то его заключения не могут быть поставлены в счет чувствам; дух же наш неизбежно выходит за пределы непосредственно данного, когда он из простого единичного восприятия выводит два рода существования и допускает между ними отношения сходства и причинной связи" [1]). Наши чувственные восприятия принимаются нашим духом за то, что они в действительности представляют. Чувства нас не обманывают. Все, что дано нашему сознанию, существует так, как оно нам дано, и оно в действительности существует [2]). Если мы обнаруживаем сомнение в том, являются ли чувственные восприятия независимо от нас существующими предметами или лишь переживаниями субъекта, состояниями его сознания, то это наше сомнение касается не природы восприятий, а их положения в пространстве и причинной связи

---

[1]) Hume, „Traktat" etc., стр. 252.

[2]) Весьма характерна эта наивно-реалистическая точка зрения. Психологический натурализм или натуралистический психологизм неизбежно ведет к отожествлению субъективных или вторичных качеств вещей с объективными. Представители „психологизма" объявляют—и в качестве психологистов и субъективных идеалистов весьма последовательно объявляют—субъективность вторичных качеств вещей заблуждением. Цвет, звук, свет имеют для них значение объективных качеств вещей. Мах, Авенариус, Оствальд, Гельм Ремке, Шварц и пр. рассматривают элементы действительности, как качественно определимые (в противоположность механически-материалистическому методу), что достигается описанием. Борьба между материализмом и феноменализмом сводится, таким образом, к борьбе между признанием материалистически-механической структуры действительности, количественной ее определяемости и метода объяснения, с одной стороны, и психологически-феноменальной структуры действительности, качественной ее определяемости и метода описания - с другой.

с субъектом (relations und situation). Речь идет о том,—развивает свою мысль Юм —существуют ли сами впечатления независимо от нас. „Но если бы наши впечатления представлялись чувствами, как нечто от нас независимое и вне нас лежащее, то нашим чувствам необходимо должны были быть даны как предметы, так и мы сами; в противном случае они не могли бы быть нашими чувствами сравниваемы с нами самими. Вопрос, стало быть, сводится к тому, насколько являемся мы сами объектом наших чувств“ [1]). Если бы восприятия доставляли нам вне нас лежащие предметы,—полагает Юм,—то предметом чувственного восприятия должно было быть также и наше „я“, потому что только в этом случае мы были бы в состоянии устанавливать соответствие, т.-е. сходство или различие, между этими двумя рядами впечатлений. Но что же такое, спрашивается, наше „я“? Что констатирует единство нашей индивидуальности, из которого вытекала бы ее тожественность? Все впечатления, как внешние, так и внутренние, аффекты, склонности, чувство удовольствия и страдания—все это является в одинаковой степени нашими восприятиями, впечатлениями или переживаниями. Качественно они ничем друг от друга не отличаются, так как „все состояния нашего духа и все чувственные восприятия нам известны благодаря сознанию; поэтому они необходимо во всех отношениях должны являться нам тем, что они суть в действительности, и быть тем, чем они являются. Все, что вступает в сферу сознания, есть не что иное, как восприятие (perception), а потому оно не может быть нами непосредственно переживаемо, как нечто отличное от нас. В противном случае это означало бы, что мы можем заблуждаться также и тогда, когда что-либо является предметом самого непосредственного сознания“ [2]).

К чему бы, в конечном счете, наше „я“ ни сводилось, несомненно, во всяком случае, одно, а именно: что наше собственное тело принадлежит „нам“, между тем как известные впечатления нами относятся к чему-то такому, что лежит вне нашего тела, вне нас самих. „Бумага, на которой я сейчас пишу,—говорит Юм,— находится вне пределов моей руки; стол—вне пре-

---

[1]) Hume, „Traktat“ etc., S. 253.
[2]) Ibid., стр. 254.

делов бумаги; стены комнаты—вне стола, а когда я обращаю свои глаза к окну, то я воспринимаю множество зданий и полей вне моей комнаты. Из всего этого следует заключить, что, помимо чувств, вовсе не требуется никакой другой способности для того, чтобы убедить нас в существовании тел вне нас" [1]). Такое заключение относительно существования внешнего мира,—говорит Юм,—не выдерживает критики. Во-первых, потому, что мы и своего собственного тела, как такового, вовсе не воспринимаем. Нам даны только известные впечатления, так что если мы приписываем им реальное бытие, то это так же трудно объяснимо, как и в том случае, когда речь идет о других предметах. Понятие тела вообще есть результат деятельности нашего духа. Как таковое понятие, оно не может претендовать на реальность. Во-вторых,—объясняет далее Юм,—звук, запах, вкус не занимают же места в пространстве, хотя и рассматриваются нами обыкновенно, как независимо от нас существующие качества. В-третьих, даже зрение не дает нам непосредственного знания о внешнем мире без помощи известных рассуждений опыта...

4.

Итак, Юм начал с того утверждения, что „наше тело, во всяком случае, принадлежит нам". Теперь мы видим уже, что и тело наше вовсе нам не принадлежит или, вернее, что оно принадлежит нам на равных правах со всеми „телами" вообще. Относительно „тел" вообще нам известны лишь ряды впечатлений, которые объединяются нашим духом в одно целое. Впечатления же существуют в нас самих, а не вне нас. Тело наше также представляет собою совокупность впечатлений, а потому оно находится не вне „нас", а внутри „нас"... Человеческое „я" [2]) поглощает, таким образом, весь мир. Нет ничего, кроме моего „я". Такова точка зрения теоретического эгоизма или солипсизма. Из дальнейшего изложения, однако, мы убедимся, что и само человеческое „я" представляет собою не что иное, как иллюзию. Юм должен прийти в конечном счете к абсолютному ил-

[1]) Hume, „Traktat" etc., S. 255.

[2]) Которое, в свою очередь, есть лишь „пучок представлений"...

люционизму, или философскому нигилизму, для которого все сущее растворяется в абсолютном „ничто“... Но предоставим опять слово самому Юму.

Если наши впечатления существуют в нас самих, то почему же мы все-таки приписываем им характер внешнего бытия? Признание внешнего мира предполагает *независимое* его существование, которое никогда не может стать предметом наших чувств. Когда мы говорим о реальном и самостоятельном бытии вещей, говорит Юм, то мы обыкновенно имеем в виду скорее их *независимость от нас*, чем их существование в пространстве *вне нас*. Предмет отличается характером реальности, когда бытие его непрерывно и когда оно независимо от постоянной изменчивости наших внутренних состояний. Но наши чувства не в состоянии доставить нам представление непрерывного существования мира уже по тому одному, что они не могут выйти за пределы своей деятельности. Они не могут также вызвать веру в самостоятельное существование мира, потому что содержание нашего сознания не является ни отражением действительности, ни самой этой абсолютно-реальной и независимой от сознания действительностью. В первом случае, т.-е. в том случае, если бы содержание нашего сознания являлось отражением бытия, наши чувства должны были бы доставить нашему сознанию одновременно и „оригинал“, т.-е. абсолютную действительность, и отражение последней. Во втором случае, т.-е. если бы наши чувства доставляли нам непосредственно независимое от сознания бытие, абсолютную действительность, то они вводили бы нас в „обман“. Этот обман чувств заключается в том, что предметы стояли бы в *причинном отношении* к субъекту, с одной стороны, и одновременно занимали бы определенное место в пространстве *вне нас*—с другой. С одной стороны, предметы, как содержания сознания, существовали бы *в нас* (были бы *имманентны*), с другой—они должны были бы существовать *вне нас* (представлять *трансцендентную* действительность). Наши чувства должны были бы быть в состоянии сравнить предметы с нами самими. Но и в таком случае чувства наши не могут нас обмануть. Следовательно, мы можем с достоверностью заключить, что чувства никогда не в состоянии вызвать в нас мысль о самостоятельном и отличном от нашего сознания бы-

той вещей и вместе с тем—о непрерывном существовании действительности.

Наши чувства доставляют нам единичные ощущения или восприятия; но они не могут доставить нашему сознанию ничего такого, что лежало бы по ту сторону ощущений или восприятий и что было бы существенно, качественно отлично от них. Юм делит все наши впечатления на три группы. К первой относятся впечатления телесной формы, массы, движения и проч.; ко второй группе относятся впечатления цвета, вкуса, запаха, звука, теплоты и холода. Третья группа включает в себе ощущения удовольствия и неудовольствия; эти ощущения возникают в нас в результате действия предметов на наше тело [1]). Как филофы, так и наивные реалисты придерживаются того мнения, что впечатления первого рода объективны. Впечатления второй группы рассматриваются только наивными реалистами как независимо от нас существующие; между тем как впечатления третьей группы считаются всеми одинаково субъективными переживаниями. Но все эти различия, которые устанавливаются в отношении бытия этих трех родов восприятий,—продолжает Юм,—не могут быть вовсе выведены из природы и сущности восприятий. Цвет и звук, теплота и холод, движение и плотность,—все это—одинаково наши восприятия, и в этом смысле между ними нет никаких различий. Далее ясно, что ощущения цвета, звука и пр. первоначально ничем существенным не отличаются от ощущений страдания и удовольствия. Различие между ними возникает, так сказать, не в сфере восприятий, а лишь благодаря деятельности нашего воображения. Если далее признать, что оба рода впечатлений (2 и 3 группы) представляют не что иное, как восприятия, возникающие в результате определенных движений и известной комбинации материальных частиц [2]), то в чем же,

---

[1]) Юм со своей точки зрения не имеет вовсе права говорить о том, что предметы „аффицируют" наше тело. Говоря: предмет аффицирует etc., Юм допускает „действие" одного предмета на другой, т.-е. реальную причинную связь между предметом и нашими чувствами. Предмет, как совокупность ощущений, не может, разумеется, „действовать" на нас. Он составляет имманентное содержание сознания...

[2]) „Материальные частицы", которыми обусловливаются „восприятия",—разве не „transcensuss"?..

спрашивается, может состоять их различие? Поскольку чувства являются высшей инстанцией в вопросах познания, необходимо признать, что все восприятия тожественны в отношении бытия и реальности. Все, что дано сознанию в виде переживания или восприятия, зависит исключительно от нашего духа и не может существовать независимо от него. Тем не менее,—признает Юм,—мы все же относим наши восприятия к предметам или отожествляем, как он выражается, восприятия с предметами, приписывая последним перманентное и независимое от нашего сознания бытие. Поскольку мы отожествляем восприятия с объектами, мы не можем прийти к мысли, чтобы от наличности восприятий заключать к бытию предметов. Но если даже допустить, что мы способны провести различие между восприятиями и предметами, то и тогда мы не были бы в состоянии делать заключения от бытия восприятий к существованию предметов. Таким образом, ни чувства, ни разум не могут убедить нас в реальности телесного мира. Остается,—думает Юм,—один источник—воображение.

„Так как все впечатления имеют внутреннее и преходящее существование и так как они нам такими именно представляются, то мысль об их самостоятельном и непрерывном существовании должна покоиться на совпадении известных свойств впечатлений с свойствами силы воображения, и так как эта мысль не простирается на все впечатления, то она должна обусловливаться такими свойствами, которые присущи определенным соответствующим впечатлениям. Эти свойства должны быть легко выведены из сравнения впечатлений, которым мы приписываем самостоятельное и непрерывное бытие, с теми, которые рассматриваются нами как внутренние и преходящие“ [1]).

Итак, необходимо открыть те особенности, свойства впечатлений, в силу которых мы им приписываем самостоятельную реальность. Сравнивая впечатления, принимаемые нами за абсолютную действительность, с теми, которые мы рассматриваем, как внутренние и преходящие, мы видим, что различие это вовсе не происходит от того, что одни из этих впечатлений действуют с большей интенсивностью и принудительно-

[1]) Hume., „Tractat“ etc. S. 258—259.

стью, чем другие. Чувства удовольствия и страдания, например, действуют на нас с большей силой, чем ощущения цвета и звука. Однакоже мы впечатлениям первого рода вовсе не приписываем характера абсолютной действительности. Очевидно, что не в большей или меньшей степени интенсивности и принудительности восприятий приходится искать причины того, что определенным впечатлениям приписывается отличное от нашего сознания бытие.

Прежде всего необходимо заметить, „что все те предметы, которым мы приписываем непреходящее существование, отличаются своеобразным постоянством, отличающим их от тех впечатлений, бытие которых связано с их воспринимаемостью“ [1]). В основе различия между впечатлениями, которым мы приписываем непрерывное и самостоятельное существование, и теми, которым мы приписываем лишь внутреннее и преходящее бытие, лежит известное п о с т о я н с т в о представлений и внутренняя их с в я з ь. Мой стол, мои книги и бумаги, дома и деревья даны мне обыкновенно в определенном порядке. Когда я закрываю глаза или отворачиваю голову, я все это теряю из виду; но снова застаю все в том же порядке и без малейших изменений, как только я снова открываю глаза. Это означает то, что вещи обнаруживают известное п о с т о я н с т в о и е д и н о о б р а з и е, определенную у с т о й ч и в о с т ь и з а к о н о м е р н о с т ь своего существования. „Они не изменяются, когда в деятельности зрения или способности восприятия нарушена непрерывность“ [2]). Эти признаки относятся ко всем впечатлениям, объекты которых рассматриваются нами, как существующие вне нас. Но это п о с т о я н с т в о не отличается, разумеется, абсолютной неподвижностью; постоянство это лишь о т н о с и т е л ь н о е, так как тела и з м е н я ю т с я. Но как бы все-таки тела ни изменялись, они тем не менее сохраняют известную связь и закономерность... Когда, после часового отсутствия,—говорит наш философ,—я снова возвращаюсь в мою комнату, то нахожу огонь, разумеется, уже не в том состоянии, в каком он находился в момент моего ухода, но я привык и в других случаях видеть подобные же изменения, не

[1]) Ibid., S. 259.
[2]) Ibid., S. 259.

только тогда, когда я отсутствую, но и во время моего присутствия. Эта связь впечатлений при всей их изменчивости является, наряду с постоянством или устойчивостью, характерным признаком предметов внешнего мира. „Вера“ в существование внешнего мира зависит, таким образом, от закономерной связи и постоянства определенных впечатлений. Но почему же эта „связь“ и „постоянство“ впечатлений вызывает в нас „веру“ в существование внешнего мира? Ведь и наши „внутренние“ впечатления, которые мы считаем текучими и преходящими, также обнаруживают известную связь и закономерность, однакоже мы нашим аффектам не приписываем независимого от субъекта бытия...

Совершенно иначе обстоит дело с предметами „внешнего мира“. Закономерность мира предполагает непрерывность или перманентность его существования, т.-е. для признания определенной связи и взаимной зависимости вещей необходимо предположение о самостоятельном и непрерывном существовании их.

В результате получается, таким образом, странный и неожиданный вывод. Юму приходится восстановить все то, что было опровергнуто и разрушено им самим. Феноменализм исключает, как мы видели выше, единство вещи, закономерность, постоянство и взаимную зависимость объектов; более того, он отвергает самую мысль о существовании внешнего мира, между тем как научный опыт может быть основан только на признании этих предпосылок. Наш философ сам это хорошо чувствует и понимает. Каким образом Юм восстановляет разрушенное им же здание, это мы увидим из дальнейшего изложения. Теперь же необходимо заметить, что мнение, будто научный опыт покоится на философских основах феноменализма, что это якобы „общепризнанное“ мнение вовсе не соответствует истине. Философия Юма и, стало быть, феноменализма вообще не способна дать обоснования ни „практики“, ни научного опыта.

Мы должны, однако, вернуться к Юму и изложить по возможности его же собственными словами наиболее характерные места, имеющие непосредственное отношение к нашей теме.

Я сижу в моей комнате,—рассуждает Юм,—лицо мое обращено к огню. Все находящиеся вокруг меня предметы действуют на мои чувства. В памяти моей всплывают образы и других виденных мною когда-то предметов; но это воспоминание дово-

сится лишь к прежнему их существованию. Ни чувства, ни память не в состоянии убедить нас в том, что они существуют также и теперь. В то самое время, когда я так сижу и копаюсь в своей памяти, я слышу неожиданно шум, напоминающий скрип двери, и через некоторое время предо мною предстает почтальон. Это обстоятельство дает мне повод к новым размышлениям и заключениям. Во-первых, я никогда не слышал, чтобы такой скрип происходил от чего-либо другого, чем от двери; далее, я заключаю, что если бы дверь, которая, согласно моим воспоминаниям, находится на другой стороне комнаты, не существовала в действительности, то это нарушило бы весь мой опыт. Затем мне известно, что человеческое тело отличается таким свойством (тяжестью), которое не дает возможности человеку свободно парить в воздухе. Почтальон должен был бы отличаться способностью свободно носиться в воздухе, если бы лестница, которую я теперь вспоминаю, была бы кем-либо уничтожена в мое отсутствие, т.-е. если бы она не продолжала существовать и тогда, когда я ее не воспринимаю. Почтальон передает мне письмо, по распечатании которого я узнаю, что оно писано моим другом, извещающим меня, что он находится на расстоянии двухсот миль от меня. Очевидно, что письмо совершило большое путешествие, что оно не могло бы быть мне доставлено при отсутствии почты и путей сообщения. „Я вижу себя, таким образом, вынужденным рассматривать мир, как нечто реальное и непрерывное, как нечто такое, что сохраняет свое бытие и тогда, когда оно не существует больше для моего восприятия“ [1]).

Мы считаем нужным обратить внимание читателя на следующее обстоятельство. По мнению Юма, как мы выше видели, нам даны восприятия, составляющие вместе с тем и самые предметы. Восприятия, как известно, не могут существовать вне восприятий, т.-е. вне воспринимающего субъекта. Теперь мы узнаем, что на основании целого ряда восприятий мы делаем заключения о существовании реального и независимого от сознания мира. Но если возможно существование „двери“, „лестницы“, „путей сообщения“, „друга“ независимо от „воспринимаемости“ их субъектом, то ясно, что их бытие

---

[1]) Ibid., S. 262.

не исчерпывается „воспринимаемостью". Сам Юм заметил, что если предметы наших чувств продолжают свое существование независимо от того, воспринимаем ли мы их или нет, то их бытие независимо и отлично от наших восприятий или переживаний. Итак, Юм оказывается „вынужденным" признать мир, как нечто „реальное" и „непреходящее", и приписывать ему независимое от наших восприятий бытие. Юм, стало быть, сам же „восстановляет" то, что им было „разрушено", так как он делает заключение от восприятий к реальному миру, находящемуся по ту сторону восприятий.

Указанное нами заключение,—думает Юм,—вовсе не тождественно с тем заключением, которое делается нами на основании причинной связи вещей. Разумеется, оба рода заключений имеют своим источником привычку. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что они существенно отличаются друг от друга, что заключение, о котором у нас идет речь, только косвенным и опосредствованным образом обусловливается привычкой и деятельностью рассудка.

Но что такое привычка? И что она в состоянии нам дать? На этот вопрос сам Юм отвечает, что та связь, которая является результатом привычки, не выходит за пределы наших же представлений, что сама „привычка" является результатом воспринимаемой нами постоянно последовательности явлений, т.-е. результатом постоянно повторяющейся связи представлений в нашем сознании. Было бы неправильно делать заключения от связи предметов наших чувств к объективной связи и независимо от сознания к бытию их, потому что одна повторяемость представлений в сознании не может же создать представления чего-то такого, что было бы существенно отлично от наших представлений. Мы привыкли приписывать предметам известную устойчивость, постоянство и внутренне-закономерную связь. Но ведь не следует забывать, что предметы представляют, по Юму, лишь совокупность восприятий. „Привычка" наша не может поэтому выйти за пределы той связи вещей, какую мы способны констатировать в наших представлениях. Но ведь „достаточно одного только поворота головы или достаточно лишь закрыть глаза, чтобы уничтожить это постоянство" [1]), т.-е. то „постоянство

[1]) Ibid., S. 263.

связи", ту „устойчивость" предметов, которые даны нашим чувствам, ибо о реальной связи реальных предметов, с точки зрения Юма, вовсе не может быть речи.

Несмотря, однако, на то, что „достаточно одного только поворота головы", чтобы... уничтожить мир; несмотря на то, что непрерывность бытия постоянно нарушается, мы все же „верим в перманентное существование мира и в сохранение последним определенной связи".

Предположение о непрерывном существовании вещей выходит за пределы данных опыта. Достаточно ли, таким образом, одной „привычки" для решения этого вопроса? Всякое относящееся к фактам заключение имеет единственным своим источником „привычку". Привычка же сама по себе является в результате процесса повторения восприятий и их связи. Следовательно, если „привычка" выходит за пределы восприятий, то она не может являться прямым и естественным следствием постоянной повторяемости и связи представлений. Необходимо вмешательство другого фактора—воображения.

Воображение, — говорит Юм, — отличается той особенностью, что, будучи раз приведено в действие, оно продолжает свою деятельность и тогда, когда предмет, приведший его в движение, уже отсутствует. Этот „принцип" в состоянии также объяснить нам нашу веру в существование телесного мира. Предметы обнаруживают известную связь (coherence), поскольку они даны нашим чувствам. Но эта связь представляется нам более полной и „единообразной", когда мы исходим из предположения, что вещам присуще непрерывное бытие. Так как дух наш склонен предположить в отношении предметов известное единообразие", то вполне понятно, что он стремится превратить это наблюденное „единообразие" в наиболее полное и законченное. Наше воображение дополняет, таким образом, ту связь, которая нам дана непосредственно в восприятии [1]). Достигается эта цель,—объясняет Юм,—простым предположением о непрерывности бытия. Это предположение дает нам возможность приписывать вещам бо̀льшую закономерность, чем они обнаруживают в качестве непосредственно данных сознания. К данной в опыте связи явлений необходимо при-

[1]) Сравн. так наз. „Vervollständigungstrieb" Маха.

внести представление о постоянстве или устойчивости явлений. На почве представления о постоянстве или устойчивости явлений и их связи,—объясняет Юм,—возникает „вера" в то, что телесный мир продолжает свое существование и после прекращения деятельности наших чувств, а эта „вера" вызывает, в свою очередь, убеждение в самостоятельности и реальности мира [1]) ..

Мы получаем одну и ту же комбинацию восприятий в различные моменты времени и, несмотря на нарушение непрерывности в деятельности сознания, мы все же рассматриваем данную совокупность восприятий, как тожественную. Поскольку предметы существуют лишь в сознании, их бытие по необходимости не непрерывно, так как содержания сознания текучи и изменчивы, а потому одна и та же совокупность восприятий, данная в различные моменты времени, не может быть, с точки зрения Юма, признана тожественной. Но мы все же считаем, скажем, стол, воспринятый мною вчера, тем же самым столом, который я воспринимаю сегодня Нарушение непрерывности противоречит идентичности предмета, и, обратно, идентичность предмета предполагает непрерывность его существования. Разрешение подобных проблем сопряжено для Юма с необыкновенными трудностями. Более того,—с феноменалистической точки зрения разрешить подобные проблемы вовсе невозможно. Раз существовать значит быть воспринятым, то очевидно, что „перерыв" в восприятиях имеет своим результатом „уничтожение" предмета. Далее, перерыв в моих восприятиях,—а такие перерывы, как известно, существуют,—нарушает перманентность моего собственного бытия. Однако мое „я" считает себя тожественным с самим собой. Как же разрешить эту „антиномию", как объяснить это явление?

Для материалиста мир существует независимо от сознания так что нарушение непрерывности в сфере восприятий не означает еще нарушения непрерывности в сфере объективно-реальной. Мир существует независимо от наших восприятий; он существует во времени и проходит, стало быть, все „моменты", как бы они ни были малы: изменения, про-

[1]) Ibid., S. 265.

исходящие в мире, также совершаются, разумеется, во времени, которое является, таким образом, „объективной категорией бытия". Перерывы возможны лишь в сфере субъективной, в сфере восприятий. Точка зрения Юма, как мы знаем, совершенно иная. Но для нашего философа характерно, однако, то, что он видит себя постоянно вынужденным делать такие предположения, которые возвращают его к точке зрения материалистического реализма. Юм понимает, что последовательный феноменализм ведет к отрицанию закономерности явлений, внешнего мира и проч., но, с другой стороны, он понимает, что без этих предпосылок наука невозможна. Выходит так, что феноменализм хотя и отрицает внешний мир, но мы почему-то все же „убеждены" в существовании его. Тут кроется очевидное противоречие между нашей „верой", с одной, и теоретической „истиной", открытой феноменализмом, с другой стороны. И вот для устранения этого противоречия Юм прибегает к помощи воображения, привычки и проч. „принципов".

Что касается разбираемого нами теперь вопроса об идентичности бытия, то Юм полагает необходимым „допустить" что „наши первоначальные восприятия связываются посредством действительного бытия вещей, которое ускользает" от непосредственного сознания [1]). Итак, мир исчерпывается восприятиями и представлениями, последние же находятся в процессе беспрерывного „течения". Они, стало быть, текучи и изменчивы. То они являются на поверхности сознания, то вновь исчезают. При таких условиях нельзя, конечно, говорить об устойчивости вещей, о перманентности бытия, так как представления существуют лишь до тех пор, пока мы их себе „представляем". Но мы „верим" и в непрерывность существования мира, и в устойчивость последнего. Для объяснения же этой „веры" Юм снова прибегает к странным „предположениям", в корне противоречащим основным предпосылкам феноменализма. Наши прерванные восприятия фактически связываются transcensus'ом, находящимся по ту сторону восприятий. Без этого „реального бытия" Юм не в состоянии объяснить ни закономерности явлений, ни взаимной их связи и проч. Но допущением этого „реального бытия", отличающегося всеми

[1]) Ibid., S. 266.

теми свойствами, которые отсутствуют в непосредственно данных сознания, Юм изменяет самому себе и становится на почву гносеологического реализма.

В самом деле, „реальное бытие“ лежит в основе наших восприятий, по ту сторону сознания; им обусловливаются восприятия, а это значит, что „реальное бытие“ не тожественно с содержанием сознания. Раз мы допускаем, что действительное бытие составляет базис наших восприятий, то мы вместе с тем признаем, что оно лежит вне сферы нашего сознания, что это „действительное бытие“ есть нечто совершенно отличное от восприятий.

Сходные восприятия рассматриваются нами как тожественные, и эта тенденция воображения приписывать сходным восприятиям „тожество“ вызывает в нас фикцию их непрерывного существования. Рассудок говорит нам, что предмет, являющийся объектом двух переживаний в различные моменты времени, не тожествен с самим собою, потому что наши восприятия, составляющие предмет, различны и не отличаются непрерывностью. Воображение же приписывает этим двум различным, но сходным переживаниям непрерывное существование. Противоречие между рассудком и воображением разрешается посредством „фикции“, примиряющей рассудок с воображением. Противоречивые признаки приписываются различным объектам, а именно: „непрерывность“—предметам, а „прерывность“—восприятиям. И тут, как мы видим, невозможно обойтись без „предположения“ о самостоятельно существующих предметах. Предметы продолжают существовать и тогда, когда мы их не воспринимаем, а это возможно лишь в том случае, когда они существуют независимо от наших восприятий. Таким образом, происходит раздвоение, имеющее своим последствием отделение предмета от восприятий и представлений. Наш дух,—объясняет Юм,—создает эту фикцию независимого и реального бытия потому, что без этой „фикции“ он не в состоянии объяснить субстанциального единства или реального тожества вещей и непрерывности их существования.

Вывод из всего сказанного таков, что Юм, с одной стороны, видит себя вынужденным вводить в свою систему понятия, идущие в разрез с его феноменализмом, с другой же стороны,

ввиду отрицания им реального мира, он вынужден искать связи, закономерности явлений в сфере нашего духа, в субъекте. Это значит, что формы бытия, так наз. категории являются продуктом сознания, функцией субъекта. Таким образом, трансцендентальный идеализм постепенно подготовляется „психологическим“ или „эмпирическим“ идеализмом.

Но прежде чем перейти к трансцендентальному идеализму Канта, мы считаем нужным еще остановиться на некоторых сторонах учения Юма и главным образом—на проблеме причинности.

Всякое познание сводится с точки зрения Юма к сравнению содержаний нашего сознания и к исследованию их взаимоотношения. Юм различает, подобно Канту, опытные суждения и суждения о восприятиях (Erfahrungsurteile и Wahrnehmungsurteile). Содержание последних имеет своим источником непосредственные или воспроизведенные чувственные восприятия. „Опытные суждения“ покоятся на заключениях, выходящих за пределы непосредственного опыта. Основу достоверности опытных суждений Юм видит в причинной связи вещей. Итак, необходимо предварительно исследовать понятие причинности и только после этого можно будет приступить к обоснованию познания.

В основании представления, как нам уже известно, лежит определенное впечатление. Такое впечатление должно лежать и в основе представления причинности, если последняя претендует на реальное значение. Но что такое причина, причинная связь и пр.?.. Очевидно, что „причина“ не представляет собою качества предмета (как цвет и т. п.), чтобы она могла быть воспринимаема вместе с данным предметом. Все, что мы можем сказать о причинной связи двух объектов, это то, что одно явление следует за другим или одно предшествует другому. Но очевидно, что этим признаком вопрос о „причинности“ не исчерпывается, так как причинная связь имеет место лишь там, где эта связь отличается характером необходимости. Откуда берется представление необходимой связи? Для того, чтобы возникло представление необходимой связи, требуется впечатление, производящее это представление. Но

сколько бы мы ни наблюдали действия одного предмета на другой, мы никогда не получим непосредственного впечатления „причинного" воздействия или причинной связи. Наши чувства, являющиеся единственным источником познания, способны лишь констатировать, что одно явление следует за другим. Понятие необходимой связи не может, стало быть, иметь своим источником однократное наблюдение двух „причинно-связанных" явлений. Оно возникает только в результате многократного повторения одного и того же переживания. „Эта связь, которую мы чувствуем в душе, этот привычный переход мысли от одного предмета к постоянному его спутнику и создает то ощущение или впечатление, которое вызывает в нас понятие „силы" или необходимой связи" [1]). Причинная связь вовсе не присуща самим предметам; она привносится рассудком к переживаниям или вещам.

Все предметы человеческого мышления,—говорит далее Юм,—делятся на два класса: к первому относится математика, объектом которой является отношение или связь представлений. Математические истины могут быть найдены посредством деятельности чистого мышления независимо от того, существуют ли они в действительности или нет. Ко второму классу относятся все те науки, которые имеют своим предметом факты. Факты не отличаются такой достоверностью, как математические истины.

Единичные факты не представляют еще „познания". Наука имеет своей задачей исследование взаимной связи фактов. Все заключения в отношении фактов основываются на причинной связи. Когда спрашивают человека,—говорит Юм,—на каком основании он верит в то, что ему в данный момент непосредственно не дано, почему он верит, напр., что друг его находится во Франции, то он ответит, что основанием к тому послужил другой факт, а именно: получение письма от друга. Все наши заключения носят такой же характер: между одним фактом и другим существует определенная связь. Если бы такой связи не существовало, то наше заключение было бы произвольное. Но так как эта связь не имеет объективного и реального значения, так как понятие необходимой связи

[1]) Hume, „Unters. über d. menschl. Verstand", S. 75.

не покоится на соответствующем впечатлении, так как „таинственная" сила, производящая определенные действия, недоступна нашему непосредственному восприятию, то мы лишены возможности утверждать, что заключение от одного факта к другому покоится на необходимости. Мы знаем только, что обыкновенно определенное явление следует за другим нам известным явлением. Эту „привычную" связь мы возводим в необходимую. Но эта необходимость имеет лишь субъективно-психологическое значение, а не объективно-реальное...

Было бы весьма интересно остановиться более подробно как на проблеме причинности, так и на других еще вовсе нами не затронутых вопросах. Но это отвлекло бы нас от непосредственной нашей задачи. Мы пользуемся различными проблемами с целью осветить общую точку зрения эмпиризма и феноменализма. После всего сказанного нами мы можем теперь подвести итог, из которого будет явствовать, что трансцендентальная философия является логическим продолжением юмовского феноменализма и эмпиризма вообще.

Кант понимал, что трансцендентальный идеализм представляет собою не что иное, как... попытку разрешить поставленные Юмом вопросы...

Основной принцип теории познания Юма гласит: каждое представление должно соответствовать определенному впечатлению. Но как впечатление, так и представление являются одинаково содержаниями сознания. Таким образом, весь мир разлагается на психические элементы. Что такое вещь? Что такое внешний субстанциальный мир? Вещь, мир — все это растворяется в состояниях сознания, в совокупности качеств. В таком случае ни о каком субстанциальном элементе не может быть речи. Несмотря, однако, на это, мы видели, что Юм вынужден признать, что вещь „мыслится" нами как единство, как нечто устойчивое и непрерывное в своем существовании. Простые представления комбинируются нами, в силу законов ассоциации, в сложные представления. Единство разнообразных качеств предполагает известную внутреннюю их связь. То единство, которое мы вносим в связку представлений, есть только „фикция" воображения. К содержанию сознания мы, таким образом, привносим новый элемент — субъективный. Единство, устойчивость, закономерность, „субстанция" — все это во-

все не присуще самим вещам, а привносится субъектом к чистому содержанию сознания, к совокупности восприятий. Нашим чувствам даны отдельные элементы, которые комбинируются согласно природе субъекта...

Разложив мир на простейшие психические элементы, устранив объективные „категории", эмпиризм создал почву для ... априоризма. Для Локка субстанция, внешний мир, категория причинности имеют еще объективное и реальное значение. Но чем дальше, тем больше эти „категории" отрываются от действительности. Если прав Юм, что к чистому содержанию восприятий мы привносим такие элементы, которые в самых этих восприятиях отсутствуют, то очевидно, что они, эти элементы, имеют субъективное значение. Юм показал, что чистый опыт в состоянии дать нам единичные восприятия. Но такие восприятия, разрозненные ощущения, существующие лишь рядом в пространстве и следующие друг за другом во времени, не составляют еще научного познания. Последнее покоится на таких предпосылках, которые в восприятиях совершенно отсутствуют. Откуда же берутся эти предпосылки? Юм отвечает, что они присоединяются нами, т.-е. субъектом, к материалу, данному нашим чувствам.

Отсюда начинает Кант. Он вполне согласен с Юмом в том, что „субъективные формы" вносят известный порядок в „хаос" ощущений или представлений. Как Юм, так и Кант вносят „априорный" элемент в процесс познания. Разница между Юмом и Кантом лишь та, что первый стоит на почве психологического a priori, между тем как кантовское a priori имеет логическое или трансцендентальное значение. „Психологическое a priori" Юма возникает в результате „привычного" опыта. Но то, что у Юма имеет лишь относительно-психологическое значение, то у Канта приобретает абсолютно-логический характер.

Мы знаем уже, что для Юма математика является априорной наукой. Математические истины имеют своим источником не опыт, а чистое мышление. Математические истины обязательны для опыта именно в силу своей априорной природы. „Естествознание" в широком смысле слова Юм считает

опытной наукой. Кант же переносит юмовское воззрение на математику, как на науку чистого мышления, на всю область человеческого знания, объявляя все объективные категории субъективными формами, а субъективные формы — логическими предпосылками или условиями всякого познания.

Юм „устранил" из действительности все объективные категории и перенес их в сознание. Кант же превратил эти формы бытия в формы мышления. Эмпирический субъективизм Юма не дает критерия истинности и объективности содержаний сознания. Юм признает, что единство и закономерность явлений (как и „причинность") имеют своим источником субъект. Но то, что имеет место в субъекте, способно вызвать в нас психологическую или субъективную уверенность, но не может претендовать на объективно-реальное значение. Наше познание приобретает, таким образом, характер субъективного убеждения.

С точки зрения Канта, познанию доступны лишь „явления" („явления" Канта тожественны с „percepfions" Юма). Превратив все „категории" из форм бытия в формы мышления, Кант приходит к заключению, что условия возможности опыта являются одновременно и условиями возможности предметов опыта. Априорные формы делают „возможным", т.-е. „создают", самый предмет опыта. Перед Кантом стояла задача, сводившаяся к необходимости преодоления скептицизма Юма. С точки зрения Юма, никакое научное познание в сущности невозможно. Всякое „опытное" познание покоится исключительно на субъективной уверенности. Кант стремится преодолеть этот скептицизм путем преобразования самого понятия опыта. Почему суждения субъекта приобретают объективный характер? Как вообще возможен опыт? На это Кант отвечает: Предметами нашего познания являются не „вещи в себе", а лишь наши представления. Формами мышления определяются и формы явлений. „Опыт" обладает достоверностью, стало быть, лишь постольку, поскольку ею обладают формы познания, являющиеся априорными функциями рассудка...

Процесс превращения „психологизма" в „трансцендентализм" может быть иллюстрирован еще на проблеме субстанциаль-

ности. Юм отвергает субстанцию, как реальную причину наших восприятий или как „носителя" качеств, на том основании, что вещь исчерпывается без остатка качествами. Неизвестное „нечто", которое мы кладем в основу этих качеств, есть субъективный продукт—фикция воображения. Объективно это „нечто" вовсе не существует. Юм полагает, что это „нечто" является в результате многократного повторения одного и того же сочетания восприятий. Вследствие этого повторения в нашем воображении возникает известная тенденция подставлять под определенную совокупность восприятий какое-то тожественное с самим собою „нечто", лежащее якобы в основе этих качеств. Но мыслить субстанциальное „нечто" мы вынуждены; это—психологическая необходимость.

Кант продолжает этот ход мыслей. Раз мы не можем обойтись без понятия субстанциальности (как и без понятия причинности и пр.), раз это, так сказать, „неустранимое" понятие, то оно имеет „гносеологическое" значение. С точки зрения Юма этим понятиям никакая теоретико-познавательная ценность не присуща. Они представляют собою лишь „фикции", в существование которых предоставляется „верить", но которые логически или гносеологически не могут быть „оправданы". По Канту же эти „категориальные понятия" являются теми необходимыми субъективными формами, которые делают возможным самый опыт и которые, стало быть, предшествуют всякому опыту. И именно потому, что они существуют до опыта и являются необходимыми предпосылками опыта, они имеют сверхопытное значение.

Юм показал, что вовсе нет науки, основанной на „чистом опыте". Поскольку же наука—факт, поскольку она действительно существует, она покоится, так учит Юм, на субъективно-психологических предпосылках, на „вере", являющейся результатом привычки.

Именно потому, продолжает Кант, что существуют известные предпосылки, которые в самом опыте не даны и имеют субъективное происхождение, но без которых невозможно научное познание,—именно поэтому-то субъективные формы лежат в основе всякого опыта и всякого познания. Эти предпосылки разумеется, не даны в чувственных восприятиях, но они приносятся субъектом к содержанию сознания.

Для Юма, как мы видели, субъективные предпосылки психологически неустранимы; гносеологической же ценности они не имеют. В силу этого получается такое противоречие: наука согласно основам феноменализма должна покоиться на „чистом опыте", так как только то, что дано в восприятии, имеет познавательную и реально-объективную ценность. Но чистый опыт не знает ни единства, ни закономерности, ни постоянства или устойчивости, ни перманентности бытия, т.-е. всех тех предпосылок, которые субъект привносит к чистым восприятиям с целью преобразования последних в предмет научного познания. Эти предпосылки, как мы уже указали, психологически неустранимы. В таком случае наука может иметь своим фундаментом только субъективное убеждение. Таким образом, устранение объективного базиса познания ведет к провозглашению крайнего скептицизма...

Эмпиризм призван был дать обоснование научного опыта, построенного на конкретном материале действительности, исходя из чувственных данных. Эмпиризм—в противоположность рационализму—должен был показать, что наши понятия являются результатом чувственного восприятия внешнего мира. Но, исчерпав свое внутреннее положительное содержание, „эмпиризм" в процессе своего развития превращается в свою собственную противоположность: он принимает форму субъективного идеализма и феноменализма. Этим самым „эмпиризм" как бы возвращает нас к рационализму. Для рационалиста наличность понятия в мышлении означает вместе с тем и бытие его вне сознания, логическое бытие совпадает с онтологическим. Для субъективного идеалиста (Беркли, Юм) предмет восприятия тождествен с восприятием предмета, „психическое" бытие совпадает с „физическим".

ГЛАВА VI.

Трансцендентальный метод.

Вывод, к которому пришел эмпиризм в лице Юма, гласит: чистое содержание восприятий само по себе лишено всякой связи; то же, что вносит связь и закономерность в „хаос" восприятий, имеет лишь субъективное значение. „Формы" отрываются от содержания. Эти субъективные формы, эти психологические предпосылки провозглашаются Кантом *логически* необходимыми *условиями* всякого познания. Они имеют высшую познавательную ценность и являются единственными критериями объективности и истинности познания.

Различие между „импрессионизмом" или „психологизмом", с одной, и „трансцендентализмом", с другой стороны, заключается в том, что первый исходит из „чистого опыта", между тем как второй — из априорных форм субъекта, из „чистого мышления". „Чистый опыт" имеет дело только с *содержанием* познания: одно только „содержание" „объективно" дано, но оно оторвано от „категориальных форм", которые являются лишь субъективной иллюзией. „Трансцендентализм", напротив, исходит из чистых форм мышления, оторванных от всякого содержания. Априорные формы являются источником всякой реальности; *опытное содержание*, облеченное в эти формы, само превращается в „явление". *Формы мышления* суть, таким образом, одновременно и *формы вещей, как явлений*.

Трансцендентальная философия представляет синтез эмпиризма и рационализма. Задача Канта заключалась в преобразовании рационализма с точки зрения эмпиризма и в преобразовании эмпиризма при посредстве рационализма. Нас завело бы слишком далеко, если бы мы вздумали изложить основные

принципы до-кантовского рационализма и показать, в какой связи находится трансцендентальная философия с рационализмом. В наши намерения не входит также изложение и критика „критицизма", так как и это отвлекло бы нас от нашей темы. В учении Канта нас интересует сейчас один только пункт, а именно: взаимоотношение имманентного и трансцендентного моментов.

Итак, в учении Канта существует два элемента: эмпирическое содержание и априорные функции человеческого духа. „Мысли без содержания пусты, воззрения без понятий слепы",—говорит Кант. Кант стремится к сочетанию „чистого опыта" с „чистым мышлением". Чистое содержание восприятий, независимо от априорных форм, представляет собою „хаос", лишенный всякой связи и закономерности. Чистые формы сами по себе, т.-е. без опытного содержания, „пусты". Познание возможно только посредством органического сочетания априорных функций, субъективных форм с содержанием восприятий. В качестве „явлений" предметы представляют продукт деятельности субъекта, а потому им присуща достоверность в той же степени, в какой самим априорным функциям. Всякое познание начинается вместе с опытом, но оно вследствие этого далеко еще не имеет своим источником исключительно опыт. Опытное содержание приобретает познавательное значение лишь тогда, когда ему присущ характер общеобязательности и необходимости. Но признак общеобязательности и необходимости опытное содержание заимствует от априорных функций субъекта. Только благодаря тому, что априорные формы субъекта накладываются, так сказать, на чувственный материал, на содержание восприятий, они становятся одновременно и формами вещей, как явлений, придавая тем самым этим последним (т.-е. „явлениям") характер общеобязательности и необходимости. Познание мира определяется всецело природой нашего „духа". Познание заранее предопределено природой априорных функций субъекта, так как объект необходимо должен принять те формы, какие ему предписываются субъектом.

Стремясь к сочетанию рационализма с эмпиризмом, Кант соответственно этому признает и два источника познания: рассудок и чувственность. Кант сам характеризует оба

источника следующими словами: способность нашего духа **воспринимать** представления, поскольку он тем или иным образом „аффицируется",—мы называем чувственностью; напротив, способность духа самостоятельно производить представления—**рассудком** [1]). Природа наша такова, что **созерцание** может быть только **чувственным**, „мышление" же „рассудочным". Не следует предпочитать одну из этих способностей другой, они, так сказать, равноценны, так как без чувственности предметы нам вовсе не могут быть **даны**, без рассудка же они не могут быть **мыслимы**. В результате сочетания чувственности с рассудком возникает познание. Наш рассудок не может удалиться в область чистого умозрения, так как он всегда должен иметь дело с предметами чувственного воззрения. Рассудок [2]) не способен что либо **созерцать** точно так, как чувства [3]) не способны что-либо **мыслить**.

„Материю" познания составляют **впечатления**, вызываемые действием внешних предметов на нашу чувственность. „Чувственность" перерабатывает впечатления в ощущения и представления. Рассудок же превращает с помощью присущих ему априорных форм чувственные воззрения в **познание**. Внешний предмет, или „вещь в себе", действует, стало быть, на наши чувства; в результате этого „действия" получается ощущение. Кант нисколько не сомневается, таким образом, в существовании предмета или „вещи в себе", „аффицирующей" чувственность субъекта. Кант исходит из того, что предмет есть „вещь в себе", поскольку мы мыслим его существующим независимо от субъекта, но тот же предмет есть „явление", поскольку мы рассматриваем его в отношении к субъекту...

Ощущения представляют эмпирическое содержание „явления", **качество** эмпирического созерцания; формы же составляют **априорный** элемент в явлении. Формы явления, т.-е. чистое воззрение, могут быть представляемы нами a priori. Они даны нам до всякого эмпирического воззрения, т.-е. до восприятия действительных предметов, которым они предше-

---

[1]) „... das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkennens, ist der Verstand" (Kant, „Kritik der reinen Vernunft", S. 76, Reklams Ausgabe).

[2]) Против рационализма.

[3]) Против одностороннего эмпиризма.

ствуют; по этим формам предметы могут быть познаваемы a priori, но, разумеется, только как явления [1]). Ощущения же вызываются „вещью в себе“ и, следовательно, даны нам a posteriori [2]). Мы не можем иметь ощущения или представления какого-либо цвета a priori. Источником наших ощущений является абсолютно-реальный мир, существующий независимо от нашего сознания. Но, несмотря на это, подчеркивает Кант, ощущения субъективны по своей природе; они являются лишь модификациями нашей чувственности.

Кант является тем фокусом, в котором своеобразно пересекаются и преломляются все философские течения. В настоящей работе мы рассматриваем Канта, как продолжателя и завершителя эмпирической философии, считая трансцендентальный идеализм логическим следствием феноменализма и субъективизма Юма.

Немецкий философ вполне согласен с „критикой“ английского скептика, с „разрушительными его тенденциями“, но не с положительной частью его учения. Кант сосредоточил всю силу своего мышления на преодолении скептицизма Юма. Эмпиризм,—полагает Кант,—неизбежно должен привести к скептическим выводам, так как он действительно не в состоянии обосновать научный опыт. Но так как наука, научный опыт и проч.—несомненный факт, то перед мыслителем встает вопрос о „возможности“ этого факта. Если же „эмпиризм“ не в состоянии объяснить его, то очевидно, что под научный опыт необходимо подвести другой фундамент. С помощью априорных функций субъекта Кант намеревался преодолеть скептицизм и установить математически-логическую достоверность научного опыта.

Одни только математические истины априорны, полагал Юм. Что же касается естественных (и, конечно, исторических) наук, то они опираются исключительно на „фактах“. Мы не можем пускаться в подробности относительно различия, устанавливаемого Юмом между логически-математическими и „физическими“ или естественно-научными истинами. Отмечаем лишь, что Юм различает априорное познание мате-

---

[1]) Kant, „Prolegomena“, S. 61, Reklams Ausgabe.

[2]) Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, S. 170.

матических и логических истин от чисто „фактического“ характера естественных (и, стало быть, исторических) наук. В основе такого разграничения лежит то обстоятельство, что объекты математики „созданы“ нами самими, а математические истины „свободны от противоречий“, между тем как предметы опытного познания нам „даны“, и истинность их может быть опровергнута новыми фактами, новым опытным содержанием [1]). Итак, истины математические и логические всеобщи и необходимы; истины же „физических наук“ таким характером отличаться не могут. Чтобы „физические“ (т.-е. естественные и исторические) науки приобрели ту же достоверность, что и математические, необходимо, чтобы природа первых была тожественна с природой вторых. За эту задачу берется Кант, подготовленный самим Юмом, считавший математические суждения априорными и обязательными для опытного содержания. Придать естественным наукам характер математической достоверности—к этому сводится задача Канта. Но, чтобы возможно было выполнить эту задачу, необходимо предварительно установить, что объекты „фактических“ или естественных наук по природе своей ничем не отли ают я от объектов математики. Объекты же математики характеризуются тем, что они создаются самим субъектом, что они нами „конструируются“. „Математические положения,—говорит Юм,—могут быть открыты посредством чистой деятельности мышления, независимо от существования их в мире“ [2]).

Что касается процесса познания предметов внешнего мира, то тот же Юм учит, что мы имеем дело исключительно с „явлениями“, с имманентным содержанием сознания, а не с вещами в себе. „Объекты“ познания определяются, стало быть, природой „субъекта“. Правда, предметы познания нам „даны“, но они нам даны, как наши же переживания, как наши же представления.

И именно потому,—продолжает Кант,—что мы имеем дело не с „вещами в себе“, не с „трансцендентным“, а с „явлениями“, с „имманентным“,—именно потому и возможно общеобязатель-

---

[1]) Ср. вечные истины (verités éternelles) и истины факта (verités de faits) Лейбница.

[2]) Hume, „Unters.“, S. 28.

ное и необходимое познание. Так как мы познаем лишь „явления", то мы в сущности имеем дело с имманентным содержанием сознания, „конструированным" имманентными функциями или формами того же сознания. Итак, поскольку объекты „создаются" самим субъектом, постольку возможно априорное познание их.

„Трансцендентализм" представляет собою, как мы видим, форму „феноменализма". У Канта (как и у Юма) речь идет лишь о возможности познания явлений. „Вещи в себе" уже по тому одному недоступны познанию, что они лежат вне сферы сознания и, стало быть, независимы от субъекта. Поскольку они лежат вне сознания, они не „конструируются" нами, не „производятся" функциями субъекта и вследствие этого не могут быть объектами нашего познания, не могут существовать для нас. Познанию доступны в силу этого лишь „феномены", или „явления". Феноменализм является общей почвой как для Юма, так и для Канта. Разница между ними лишь та, что феноменализм Юма „эмпиричен" и „сенсуалистичен", между тем как феноменализм Канта заключает в себе также и элемент рационалистический.

„Чистый опыт" пользуется психологическим методом, „критицизм" же—трансцендентальным. В чем заключается сущность трансцендентального метода? Собственно говоря, мир и с точки зрения Канта представляет лишь хаос ощущений, поскольку он нам дан независимо от интеллектуальных функций субъекта. Связь и закономерность в этот хаос ощущений вносит интеллект. И вот особенность трансцендентального метода состоит в том, что он подвергает исследованию априорные и всеобщие условия всякого познания, те субъективные общеобязательные формы, которые превращают „хаос" ощущений в упорядоченный „космос". „Под трансцендентальным методом (Methodenlehre),—говорит Кант,—я понимаю определение формальных условий законченной системы чистого разума" [1]).

Итак, психологический метод имеет дело со всей совокупностью восприятий, с содержанием сознания; транс-

[1]) Kant, „Kritik der reinen Vernunft", S. 544.

цендентальный же метод—лишь с теми формами, которые предшествуют всякому эмпирическому содержанию и которые в качестве формальных условий „чистого разума“ являются одновременно и предварительными формальными условиями предметов познания.

Априорными формами или „понятиями“ определяется, таким образом, характер познания. Поскольку объекты создаются при посредстве интеллектуальных функций, постольку возможно познание предметов посредством „чистого разума“...

Спрашивается, как возможен переход от „чистого мышления“ к „бытию“? Почему обязательное для мышления обязательно также и для действительности? Этот вопрос был выдвинут всем развитием рационализма. С другой стороны, эмпиризм ставил вопрос: как возможен переход от чистого бытия к мышлению? На каком основании содержание чистого опыта принимает или может принимать форму общеобязательных суждений? Или, проще выражаясь: как возможен переход от созерцания (Anschauung) к понятию?—проблема, выдвинутая эмпиризмом. И обратно: как возможен переход от понятия к созерцанию?—проблема рационализма.

Ответ примирителя-синтетика Канта гласит, как известно: „Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы“. Но у Канта „понятия“ не абстрагированы от объективно-реального бытия, а являются априорными формами, конститутивными функциями мышления, обязательными для действительности, для мира явлений. Истины „чистого разума“ имеют, таким образом, объективную значимость и, наоборот, то, что имеет объективную значимость, составляет априорную истину рассудка. Законы рассудка обязательны для действительности, поскольку последняя имеет место лишь в самом рассудке в нас самих,—поскольку, одним словом, она есть „явление“ [1]). „Высшее законодательство“ (die oberste Gesetzgebung)

[1]) „Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern. Denn wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellung in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders, als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben r uns, d. i. den Bedingungen der notwendigen Vereinigung in einem Bewusstsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen“. Kant, „Prolegome na“, S. 100—101. (Reclam's Ausgabe).

природы лежит в нас самих, в нашем рассудке, так что всеобщие законы природы следует искать не в самой природе и не при посредствѣ опыта, напротив того,—природа черпает свою закономерность из лежащих в нашей чувственности и в нашем рассудке условий возможности опыта. „Гармония" между „принципами возможного опыта" и „законами возможности природы" объясняется тем, что природа „выводится" из „законов возможности опыта" и тожественна с всеобщей закономерностью этого последнего. Результат, к которому приходит Кант, гласит: рассудок черпает свои законы не из природы, а, напротив, сам предписывает свои законы последней [1]). Законы рассудка являются одновременно законами природы, так как сама природа создается рассудком, составляет продукт последнего... Такова сущность трансцендентального метода, явившегося логическим продолжением психологического. „Эмпирический реализм" или „психологизм" имеет дело с содержанием сознания, с единичными предметами, или, вернее, впечатлениями. Он отрицает реальную значимость за „категориальными формами" и разлагает мир на психические элементы, сосуществующие рядом в пространстве и следующие друг за другом во времени. Из этой „мозаики" субъект согласно законам своей психики создает себе „космос", внося в хаос ощущений известное единство, которое отсутствует в эмпирически данном материале, в совокупности восприятий. „Материальный идеализм" вытесняется трансцендентальным идеализмом, психологический метод заменяется трансцендентальным, который ставит своей задачей, как мы видели, исследование априорно-формальных условий всякого познания, при чем содержанием последнего являются, как и у Юма, наши же представления. Иначе и быть не может, ибо трансцендентному миру, т.-е. „вещам в себе", присуща своя имманентная закономерность, так что если бы этот абсолютно-реальный мир был доступен нашему познанию, то его законы были бы обязательны и для нашего мышления. Имманентное же содержание сознания, т.-е. единственно доступный познанию мир явлений, не обнаруживает, как показал

[1]) „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor". („Prolegomena", S. 102).

эмпиризм, строгой закономерности, общеобязательности и необходимости. Следствием этого является скептицизм. Кант считает необходимым преодолеть его и полагает, что этого можно достигнуть посредством априорных форм субъекта. Раз невозможно выйти за пределы мира явлений и раз, далее, последний не обнаруживает характера общеобязательности и необходимости, но раз, с другой стороны, науки, отличающиеся такими признаками,—несомненный факт, то очевидно, что законодателем этим может быть только субъект, законы которого, разумеется, обязательны лишь для этого мира явлений, для имманентного содержания сознания, но не для „вещей в себе", не для транссубъективного мира. Если бы Кант был последователен, то он должен был бы ограничиться одним миром явлений и открыто перейти к субъективному идеализму. Но Кант этого не делает. Он догматически утверждает, что позади „явлений" существует то, что „является", т.-е. „вещь в себе", трансцендентный мир. Таким образом, мы переходим ко второму вопросу, интересующему нас в учении Канта, к вопросу о взаимоотношении трансцендентного и имманентного, „вещи в себе" и мира явлений.

„Вещь в себе" по самому существу своему недоступна человеческому познанию. Но, с другой стороны, всякое „явление" имеет в основе своей нечто, что „является", т.-е. „вещь в себе". Для того, чтобы „вещь в себе" могла стать предметом познания, она должна принять форму „явления". Мы имеем тут такое же противоречие, какое мы встретили у Локка. Локк утверждал, что мы познаем лишь то, что является имманентным содержанием сознания. Субстанция же, по самому существу своему, должна лежать по ту сторону сознания и именно потому она непознаваема. Тем не менее мы можем сказать, что она существует, так как „акциденции" предполагают наличность реального субстрата. Поскольку Локк признает существование субстанции, недоступной нашим чувствам, он вводит чуждый „эмпиризму" „рационалистический" элемент. Субстанция существует, так как она нами мыслится.

В учении Канта мы видим то же противоречие между трансцендентным и имманентным моментами. И точно так, как дальнейшее развитие локковского эмпиризма должно было повести к его разложению и самоотрицанию, так и кантианизм,

пытавшийся примирить материализм с эмпиризмом (и феноменализмом) и рационализмом, должен был, в конечном счете, разложиться на свои составные части. Но об этом после.

Итак, в учении Канта существует три элемента: „Вещь в себе“ действует на субъект, вызывая в нем ощущения. Это положение находится в полном согласии с материализмом. Но „вещь в себе“ или трансцендентный мир хотя и существует, но непознаваем. Познанию же доступны лишь явления или имманентное содержание сознания,—такова точка зрения феноменализма. Эмпирический материал облекается в интеллектуальные функции субъекта. Тут мы уже имеем дело с рационалистическим формализмом или формальным рационализмом. Эти три момента в учении Канта находятся во „взаимной вражде“. Нас завело бы слишком далеко, если бы мы вздумали подробно остановиться на этом вопросе [1]). А потому мы ограничимся лишь несколькими замечаниями.

Человеческое мышление получает свое содержание от чувственных воззрений. Категориальные формы или вообще законы рассудка применимы лишь к явлениям, и применимы они к явлениям, как мы видели, потому, что существуют в самом рассудке, в нас самих. Но, с другой стороны, оказывается, что с устранением вещи в себе падают и явления, так как последние представляют результат действия вещей в себе на нашу чувственность. Выходит, стало быть, что явления, определяясь вещью в себе, не определяются всецело природой субъекта. Но если явления определяются трансцендентной причиной, то они заимствуют у последней и ее закономерность. В этом случае „законы возможности природы“ абстрагируются посредством опыта от самой объективно реальной природы, и, стало быть, невозможно, чтобы природа выводилась из „законов возможности опыта“. Или же „явления“ составляют продукт нашего духа и определяются всецело природой субъекта, не находясь ни в какой зависимости от „вещей в себе“, тогда... тогда законы явлений действительно тожественны с законами мышления... Субъективный идеализм логически неизбежен...

[1]) Отсылаем читателя к замечательным статьям Бельтова в его книге „Критика наших критиков“ и к талантливым „Философским очеркам“ Ортодокса.

Явления суть предметы восприятия [1]); **предметы восприятия суть явления** [2]), говорит Кант. К этому результату, как мы видели, пришел **эмпиризм** в лице Беркли и Юма. Явления же существуют только в нас самих; они представляют модификацию нашей чувственности, состояние нашего сознания [3]). Кант отрывает, подобно Локку, имманентное содержание сознания от метафеноменалистической его основы, от „вещи в себе", действующей на нашу чувственность и доставляющей нам материал познания. По мнению самого Канта, явление получается в результате взаимодействия „вещи в себе" и субъекта. Стало быть, „явление" должно быть рассматриваемо с двух сторон: со стороны его отношения к „вещи в себе" и со стороны его отношения к субъекту. Без „вещи в себе" нет эмпирического предмета, нет предмета созерцания, так как последний есть не что иное, как та же „вещь в себе", преломленная в субъекте и обусловленная нашей организацией. Нельзя сомневаться в существовании объективно-реального мира уже по тому одному, что он нам дан в сущности непосредственно в эмпирических предметах.

В одном месте Кант выражается так: „...Когда мы рассматриваем предметы внешних чувств только как явления, то мы этим самым одновременно признаем, что в основании их лежит вещь в себе, хотя мы и не знаем ее свойств самих по себе, а знаем только ее явления, т.-е. тот способ, каким наши чувства аффицируются этим неизвестным нечто" [4]). Итак, **неизвестное** нечто, относительно которого нам **известно**, что оно проявляется таким-то, т.-е. вполне определенным, образом!

По этому поводу мы можемъ лишь привести следующие неотразимые мысли Бельтова: „Узнать данную вещь именно и значит узнать ее свойства. А что такое свойство вещи? Это именно тот способ, которым она действует на нас **посредственно** или **непосредственно**" [5]).

---

[1]) Kant. „Kritik der reinen Vernunft", стр. 162.

[2]) Там же, стр. 175.

[3]) Там же, стр. 137.

[4]) Kant, „Prolegomena", стр. 96.

[5]) „Невозможно узнать о вещи больше того, что может быть умозаключено на основании тех явлений, в которых она участвует". Pristley, „A free discussion on the principles of materialism", London 1778, p. 20. Определение

„Сказать, что вещи сами по себе для нас непознаваемы, а что мы знаем только впечатления, ими на нас производимые, это то же, что сказать, что если мы отвлечемся от действия на нас вещей самих по себе, то мы не в состоянии будем представить себе, каким образом они могли бы на нас действовать... Далее. Вещи в себе действуют на нас; Кант признает это. Действовать на предмет значит иметь некоторое отношение к нему. Стало быть, мы знаем, по крайней мере отчасти и те отношения, которые существуют между нами и ими. Но если мы знаем эти отношения, то нам известны также—через посредство наших восприятий—и отношения, существующие между вещами самими по себе“ [1]). И еще следующее замечательное место по поводу знаменитого „пуддинга“ Энгельса: „Что такое явление? Это—состояние нашего сознания, вызываемое действием на нас вещей самих по себе“. Так говорит Кант. Из этого определения следует, что предусмотреть данное явление значит предусмотреть то действие, которое окажет на наше сознание вещь сама по себе. Теперь спрашивается: можем ли мы предусматривать некоторые явления? Ответ: конечно, можем. Нам ручается за это наша наука и наша технология. Но ведь это именно означает, что мы можем предусмотреть действия, которые будут произведены на нас названными вещами. Если же мы предусматриваем некоторые действия на нас вещей самих по себе, то это значит, что нам известны некоторые их свойства. А если нам известны некоторые свойства вещей самих по себе, то мы не имеем права называть эти вещи непознаваемыми. Это „измышление“ Канта падает, разбиваемое логикой его собственного учения“ [2]). Итак, с одной стороны, непознаваемая вещь в себе, свойства которой познаваемы! С другой стороны, явление, вызываемое действием на нас вещей самих по себе, но сводимое лишь к определениям „внутреннего чувства“! Ощу-

---

вещи, субстанции или сущности (называйте, как хотите) может состоять только в перечислении ее известных нам свойств... Если мы отнимаем все известные нам свойства, то не останется ничего, о чем можно было бы иметь представление“. Там же, стр. 46 (прим. Бельтова).

[1]) Бельтов, „Критика наших критиков“, стр. 171; курсив Бельтова.

[2]) Там же, стр. 169; курс. Бельтова.

щения наши или явления имеют своей причиной вещь в себе и в то же время составляют лишь „игру наших представлений“ [1]).

Далее. Трансцендентный фактор (вещь в себе), к которому по учению самого Канта неприменимы категории, действует на нашу чувственность, т.-е. находится в причинном отношении к субъекту и, стало быть, предполагает... применение категорий. Трансцендентный фактор существует вне времени и пространства и вместе с тем „действует“ во времени и пространстве. С другой стороны, имманентный элемент, т.-е. явление, вызываемое вещью в себе, трансцендентным фактором, есть только модификация нашей чувственности, определение нашего внутреннего чувства. Но ведь из основных предпосылок кантианизма следует, что трансцендентный фактор в качестве „вещи в себе“ не может быть причиной имманентного содержания сознания, т.-е. явления, как в свою очередь „явление“, сводящееся в конечном счете к „определениям внутреннего чувства“, к „игре наших представлений“ [2]), не может быть следствием „вещи в себе“. „Вещь в себе“ и „явление“, трансцендентный и имманентный элементы взаимно исключаются. Таковы те внутренние противоречия, которые проникают учение Канта. Эти противоречия должны были повести, с одной стороны, к субъективному идеализму, с другой—к материализму. Одно из двух: или представление является абсолютной действительностью, или же такой действительностью является материальный коррелят представления—материя с ее пространственно временными определениями. В первом случае торжествует Беркли или Фихте, во втором случае—материализм...

Мы познаем только „явления вещей в себе“, повторяет часто Кант; но мы никогда ничего не в состоянии сказать о вещи в себе, которая лежит в основании этих явлений [3]). Мы

---

[1]) ... „Erscheinungen (sind) nicht Dinge an sich selbst, sondern das blosse Spiel unserer Vorstellungen, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen“ (Кант, „Krit. d. r. V.“, S. 117; ср. также „Prolegomena“, S. 127 и др.).

[2]) Это не мешает, однако, тому же Канту сказать: „От вещей вне нас мы получаем все же весь материал познания даже для нашего внутреннего чувства“. („Krit. d. r. V.“, стр. 31). Курсив мой.

[3]) „... niemals aber (lässt sich) das Mindeste von dem Dinge an sich selbst (sagen), das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen, mag“ („Krit. d. r. V.“, 71). Тут Кант уже сомневается в существовании вещи в себе.

уже привели выше соображения Бельтова, из которых видно, до какой степени нелепо с точки зрения самого же Канта говорить о непознаваемости „вещи в себе".

Сейчас мы хотим указать еще на следующее обстоятельство. Субъект „един", вещи же разнообразны. Чем обусловливается это разнообразие объектов при „единообразии" противостоящего им субъекта? Красный цвет розы и белый цвет бумаги не обусловливаются, очевидно, только организацией субъекта и не составляют только „определения нашего внутреннего чувства". Ибо в таком случае, т.-е. если бы они были только „модификациями нашей чувственности", мы не видим „препятствия" к тому, чтобы роза была белого, а бумага—красного цвета. Устойчивость и постоянство определенной совокупности восприятий обусловливаются устойчивостью вещей самих по себе, объективной и от субъекта независимой закономерностью. С изменением объективной структуры вещей самих по себе изменяются и наши ощущения или субъективный мир представлений. Таким образом, изменения, претерпеваемые предметом, происходят не в силу изменений наших ощущений, а, наоборот, изменения в сфере представлений определяются изменениями, имеющими место в сфере объективно-реальной, т.-е. в мире вещей. Устойчивость и изменчивость, единство и множественность объектов обусловливаются, стало быть, вещами самими по себе [1]).

Кант говорит: „...Ведь мои представления мне известны, следовательно, они существуют, как существую и я сам, имеющий эти представления. Но внешние предметы (тела) суть только явления, а вместе с тем не что иное, как род моих представлений, предметы которых суть нечто только благодаря этим представлениям, помимо же них они—ничто. Следовательно, внешние вещи существуют точно так, как я и сам существую, и притом оба ввиду непосредственного свидетельства моего самосознания, с той лишь разницей, что представления моего я, как мыслящего субъекта, относятся к внутрен-

---

[1]) Шопенгауэр говорит вполне правильно след.: „Da jene apriorischen Formen allen Dingen, als Erscheinungen, ohne Unterschied zukommen, die Dinge aber doch sehr bedeutende Unterschiede aufweisen, so ist das, was diese Unterschiede, also die spezifische Verschiedenheit der Dinge, bestimmt, das Ding an sich selbst" (Schopenhauer. „Parerga und Paralipomena", I B., S. 99, изд. 1862 г.).

нему, представления же, обозначающие протяженные сущности (ausgedehnte Wesen), относятся также и к внешнему чувству“ [1]).

Что же следует из приведенных слов Канта? Существование внешних предметов так же достоверно, как и существование моего я, так как они оба, т.-е. и внешний мир, и мое я, составляют непосредственное переживание. Но что мы имеем представление внешнего мира, не отрицает ведь и Беркли. Речь идет вовсе не о достоверности представления внешнего мира,—в этом не сомневается ни один субъективный идеалист,—а о том, соответствует ли этому представлению трансубъективная реальность, соответствует ли представлению предмета предмет представления. Когда же Кант далее заявляет, что внешние тела, помимо представления, суть ничто, то он этим самым превращает представление в абсолютную реальность и, следовательно, становится всецело на точку зрения субъективного идеализма Беркли, против которого он полемизирует.

На-ряду с этим мы встречаемся с таким ходом мыслей: „Идеализм состоит в том утверждении, что нет никаких других существ, кроме мыслящих; согласно этому, прочие воспринимаемые нами вещи были бы только представлениями мыслящих существ, представлениями, которым вовсе не соответствовали бы предметы вне этих существ. Напротив, я утверждаю, что вещи даны нам, как находящиеся вне нас предметы внешних чувств“ [2]).

Итак, с одной стороны, предметы представлений помимо представлений суть ничто; с другой же стороны, „я во всяком случае признаю, что вне нас существуют тела“ [3]).

Но о телах, о которых мы знаем, что они вне нас существуют, нам известно, что они непознаваемы. Это очевидное противоречие. Кант всецело присоединяется к догматическому положению Беркли и Юма, гласящему, что данность предметов в ощущениях исключает их объективную реальность, что в „явлениях“ нам не даны объективные свойства вещей. Но раз в явлениях или представлениях нам вовсе не могут быть даны объективные свой-

[1]) „Kritik der reinen Vernunft“, стр. 314.
[2]) „Prolegomena“, S. 67.
[3]) Там же.

ства вещей, то нет, разумеется, никакого перехода от сознания к бытию. В таком случае мы вообще ничего не можем знать о самом существовании внешнего мира. Далее. Все, что дано чувственному созерцанию, есть явление. О существовании внешних предметов мы можем знать только из чувственного созерцания; в чувственном же созерцании могут быть даны только явления, но не вещи сами по себе. Но раз вещь в себе не дана, как чувственное созерцание, то к ней неприменимы категории; чистое же применение категорий независимо от созерцания не имеет реального и объективного значения. Мы получаем, таким образом, следующий circulus vitiosus. Вещь в себе познаваема. Тогда нам известны ее свойства, тогда она нам „является", тогда она дана в чувственном созерцании. Но все, что дано в чувственном созерцании, есть явление или представление [1]) и, стало быть, существует только в нас самих. Все, что существует в нас самих, не может существовать вне нас, но вещь в себе существует вне нас, а все то, что вне нас, то по самому существу недоступно нашему познанию. Следовательно, „вещь в себе" непознаваема. Выходит неожиданный парадокс: вещи сами по себе не реальны и не познаваемы в той мере, в какой они реальны и познаваемы. В самом деле, если вещи сами по себе познаваемы, то они познаваемы лишь посредством тех впечатлений, которые они на нас производят; но так как впечатления, думают непоследовательно Беркли, Юм и Кант, суть состояния нашего сознания, то вещи сами по себе... непознаваемы... Этот ход мыслей присущ, разумеется, и современным феноменалистам.

Только точка зрения материалистического реализма [2]) способна, по нашему мнению, устранить все указанные нами противоречия и связать объективное с субъективным, „трансцендентное" с „имманентным".

---

[1]) Предмет нами мыслится, ergo: предмет есть мысль; предмет нами представляется, ergo: предмет есть только представление. Абсурдность такого рассуждения очевидна. Кант унаследовал этот софизм от Беркли и Юма.

[2]) Материалистический реализм мы рассматриваем как составную часть (теоретико-познавательную) диалектического материализма.

Пора подвести итоги. Трансцендентальный идеализм переносит основные определения объективного мира, формы или „категории“ бытия в сознание субъекта. Вследствие этого они становятся формальными и необходимыми условиями всякого познания и познаваемы сами a priori. Функции субъекта присущи одинаково всякому сознанию и составляют так наз. трансцендентальную апперцепцию или „сознание вообще“. Это „сознание вообще“ является, таким образом, источником объективности и общеобязательности, устойчивости и закономерности. Субъект конструирует при помощи этих априорных форм объективную действительность, поскольку эта последняя составляет эмпирический мир, мир явлений. Природа в формальном отношении есть совокупность законодательных норм рассудка. Природа в материальном отношении есть совокупность представлений, продукт чувственности нашей [1]). А „вещь в себе“ лежит по ту сторону „формальной“ и „материальной“ природы. Хотя вещи сами по себе и считаются причинами эмпирических созерцаний, но они логически исключаются априорными функциями субъекта, которые к вещам самим по себе вовсе не применимы. Таким образом, отрывается имманентное содержание сознания от „трансцендентного“, т.-е. абсолютно-реального мира. Если, далее, познаваемость вещи, как мы видели, исключает объективное ее бытие, так как все, что доступно познанию, есть только представление, то от вещей самих по себе действительно ничего не остается после того, как мы устраняем все доступные познанию свойства.

Итак, вещи сами по себе действуют на нашу чувственность. Из этого предположения исходит Кант Но, действуя на нашу чувственность и производя в нас впечатления, вещи сами по себе становятся явлениями или представлениями, существующими лишь в нас самих. После того, как мы, таким образом, перенесли все свойства вещей самих по себе в субъект, от „вещей в себе“ остается лишь одна мысль. Мы уже привели софизм Беркли и Юма, который гласит: предмет нами мыслится, следовательно: предмет есть мысль. На этом же основании и вещи сами по себе

---

[1]) „Материальный“ идеализм Беркли входит, стало быть, в состав учения Канта в качестве „подчиненного“ момента.

превращаются у Канта под конец в мысль о вещах в себе, так как все свойства вещей самих по себе перенесены в субъект и объявлены представлениями. Трансцендентальный объект,—говорит Кант,—есть лишь мысль, присоединяемая нашим чистым мышлением к совокупности явлений. Этим заканчивает Кант, подготовляя почву для Фихте. Вещь в себе на нас действует. Это значит, что мы „мыслим предмет действующим на нас". Так возобновляет Фихте субъективный идеализм...

ГЛАВА VII.

Диалектический метод и диалектический материализм [1]).

1.

Мы видели, как совершился переход от психологического метода к трансцендентальному и от эмпирического идеализма к трансцендентальному идеализму. Мы видели, как по устранении из объективного мира всякой связи и закономерности Юму ничего другого не оставалось делать, как перенести формы или общие определения бытия в субъект. Эти формы имели, однако, у Юма только относительное, субъективно-психологическое значение. Установить общеобязательные и необходимо-всеобщие законы представляется с этой точки зрения совершенно невозможным.

Кант понял, что истинно-научное познание возможно лишь при посредстве „математического созерцания". Чувственное созерцание не включает в себе условий, необходимых для общеобязательного познания. Чувственные образы не в состоянии охватить всей совокупности подлежащих познанию явлений. И Кант совершает переход от психологизма к трансцендентализму. Но так как Кант принял основную догму психологизма, то он пришел к догматическому утверждению о непознаваемости вещей в себе. Рассуждение Канта приняло следующий вид: все, что познаваемо, должно быть дано в созерцании, должно стать предметом восприятия. Но все, что становится предметом восприятия, есть „явление", т.-е. не су-

---

[1]) Настоящая глава первоначально была напечатана в сборнике „На рубеже".

ществует независимо от субъекта. Ergo, вещь в себе или познаваема—тогда она составляет только „явление“, т.-е. перестает быть вещью в себе,—или же вещь в себе есть не только явление и существует вне нас, тогда она непознаваема.

Более полную и совершенную картину мира возможно получить посредством применения высших познавательных функций при помощи логически-математического сознания. Формы объявляются Кантом гносеологически неустранимыми, абсолютно-необходимыми условиями всякого познания. По сравнению с эмпирическим сознанием, с которым оперирует эмпирический идеализм, трансцендентальное сознание Канта заключает в себе высшую форму объективности, которая дана в логических функциях. Формальные условия познания обладают высшей научной достоверностью и объективностью. Явления отличаются характером общеобязательности и необходимости именно потому, что они облекаются в „формы“ субъекта.

Нельзя отрицать, что „трансцендентальное сознание“ Канта представляет более высокую ступень в развитии проблемы познания, так как оно дает возможность установить более совершенную картину мира, что облегчает господство человека над природой. Ошибка Канта заключалась лишь в том, что он считал доступными познанию одни лишь феномены и что познавательные функции он признавал априорными функциями субъекта. Мир объектов движется, по Канту, вокруг субъекта. Вещи же в себе не связаны с сознанием и потому непознаваемы.

Как формальные (нормы, законы), так и материальные (совокупность ощущений и представлений) предпосылки природы переносятся Кантом в сознание субъекта, который диктует природе свои законы. Правда, на-ряду с „я“ существует и „не-я“ вещи в себе, но они непознаваемы. Мы видели уже, что вещь в себе превратилась в мысль о вещи в себе, т.-е. в свою очередь в содержание сознания. Раз это так, то вещь в себе становится лишним балластом, так как и „формы“ и „содержание“ могут быть выведены из субъекта.

„Я“ становится принципом бытия и мышления, творцом и законодателем всего сущего. Дуализм Канта („явления“, с одной, и вещи сами по себе, с другой стороны) устраняется

идеалистическим монизмом Фихте. Явления суть как по форме, так и по содержанию не что иное, как продукт человеческого духа. Вещь в себе или не-я превращается уже у Канта в содержание сознания, в наше представление. У Фихте не-я существует в я; вне „я“ ничего нет. Объект и субъект являются одинаково продуктами абсолютного я. Абсолютное я Фихте есть в сущности не что иное, как „сознание вообще“ или трансцендентальная апперцепция Канта. „Я“ составляет первоначальное единство субъекта и объекта. Оно есть субъект-объект. Вещи, это—только одна видимость, продукт объективирующей деятельности субъекта или „я“. Момент деятельности, который играет такую роль в диалектике, выступает у Фихте с полной ясностью. В сущности говоря, этот момент, как и момент долженствования, имеется и у Канта. Мы не можем, к сожалению, остановиться подробно на истории развития немецкого идеализма, так как это выходит из рамок настоящей работы. Но несомненно, что у Канта мир явлений в конечном счете подчинен нравственной свободе субъекта, что момент долженствования господствует над всем миром явлений, над сущим. И в этом нет ничего удивительного, так как, где нет бытия, там остается одно долженствование. Примат воли или практического разума над теоретическим признается как Кантом, так и Фихте. Вместе с волей признается, стало быть, момент деятельности—с одной и долженствования—с другой стороны. Мир явлений есть, с точки зрения Фихте, продукт творчества субъекта. Мир явлений есть продукт морального творчества субъекта.

Кант учил, что „явления“ подвержены изменениям, между тем как вещи в себе неизменны. Соответственно этому Кант делит мир на mundus sensibilis и mundus intelligibilis, на мир феноменов и мир ноуменов.

В своем юношеском произведении „Всеобщая естественная история и теория неба“ (1755) Кант стоит всецело на почве современного естествознания в отношении вопроса развития. Он исходит из того положения, что „мир“ возникает, развивается и „исчезает“. Но впоследствии он изменил своему первоначальному взгляду и стремился к установлению абсолютных и неизменных истин.

Гердер развивает генетически-эволюционный взгляд на историю под непосредственным влиянием кантовской космогонии. Релятивизм и историзм — вот те два важных момента, которые были выдвинуты обоими мыслителями.

Мы видели, что „воображение" Юма переходит у Канта в единство трансцендентальной апперцепции, эмпирическое сознание переходит в трансцендентальное или формально-логическое сознание. Трансцендентальная апперцепция Канта принимает форму абсолютного „я" у Фихте. Субъектом создаются как формы, так и содержание опыта. Логическое, сверхъиндивидуальное „я" является источником конкретного и эмпирического содержания „я", т.-е. не-я. „Я" производит своею деятельностью конкретный и объективный мир. Таким образом, „я" у Фихте не есть нечто метафизически-неподвижное, неустойчивое и неизменное бытие, а движение, деятельность. Деятельность „я" необходимо представить себе в виде диалектического процесса, совершающегося с внутренней необходимостью. Поскольку „я" противопоставляет себе не-я, оно совершает одновременно два акта: во-первых, оно сознает в этом процессе противопоставления субъекту („я") объекта („не-я") свое собственное тожество (я—я), свое отличие от не-я; во-вторых, противопоставляя себе не-я, „я" вступает в противоречие с самим собою, поскольку не-я составляет продукт деятельности „я" и поскольку это противопоставление совершается в пределах самого „я". Противоречие состоит в том, что, утверждая или полагая („setzen") свое я, я отрицает не-я и, наоборот, противопоставляя себе не-я, я отрицает свое я, т.-е. самого себя. Это противоречие устраняется путем взаимного ограничения я и не-я, т.-е. посредством синтеза.

Я создает природу или не-я в целях практических; вся природа представляет продукт бессознательной деятельности, бессознательного творчества субъекта. Субъект есть, стало быть, деятельность, свободное творчество; природа противостоит ему, как „ограничение" его свободы, как препятствие, создаваемое самим субъектом в целях преодоления его. Теоретический субъект является одновременно и практическим. Более того, первый подчинен второму. Я познает

лишь в той мере, в какой оно действует. Субъект постольку „теоретичен", поскольку он „практичен" [1]). Идеализм Фихте отличается, таким образом, от метафизического идеализма тем, что он насквозь диалектичен, что истинно сущее, субстрат мира — абсолютное я — представляет для него диалектический процесс, подчиненный имманентной закономерности, вечное творчество, а не неизменное и застывшее бытие

Непосредственным продолжателем Фихте является Шеллинг. Первое, что бросается в глаза у Шеллинга, это—восстановление прав природы. Мы не можем, разумеется, остановиться на вопросе о том, как Шеллинг постепенно перерабатывает субъективный идеализм Фихте в объективный, как, исходя из „Я" Фихте, для которого природа или не-я есть только явление и существует лишь в субъекте, наш философ приходит к признанию самостоятельного значения за объективным миром. Реализм берет, наконец, в Шеллинге верх, и он объявляет природу и дух первичными атрибутами единой сущности — Абсолютного. Абсолютное составляет единство субъекта и объекта, природы и духа. Абсолютное Шеллинга находится, как и абсолютное „Я" Фихте, в процессе вечного движения. Абсолютное дифференцируется в результате своего развития на дух и материю, на субъект и объект. Оба эти атрибута находятся первоначально в Абсолютном в „индифферентном" или скрытом состоянии, затем они разветвляются на два противоположных ряда, чтобы в конечном счете снова преодолеть эту противоположность в высшем единстве. Читатель видит, что точка зрения Шеллинга означает в сущности „возвращение" к Спинозе [2]). Если у Канта и Фихте соответствие между

[1]) Что касается „морализма" Фихте, то мы отметим лишь следующее: мир явлений уже у Канта подчинен в конечном счете свободной воле субъекта. У Фихте мир феноменов представляет форму нашего я. Форма же нашего я не дана в законченном виде, а реализуется во времени. Стало быть, мир явлений в каждый определенный момент представляет незаконченное и несовершенное выражение чистого я. Смысл исторического процесса состоит в превращении чувственного мира в моральный миропорядок, в обнаружении истинной сущности и природы абсолютного я. „Истина" совпадает, таким образом, в конечном счете с „добром", сущее с должным, ибо нормы и содержания должного являются одновременно законами сущего,— они обязательны для мира явлений.

[2]) „Спиноза — истинный виновник современной спекулятивной философии, Шеллинг — ее реставратор, Гегель — ее завершитель" (Ludwig Feuerbach, Wer-

субъектом и объектом возможно потому, что объект, как явление, составляет продукт субъекта и, следовательно, подчинен закономерности сознания, то у Шеллинга это соответствие возможно потому, что как объективное, так и субъективное подчинены одинаково законам Абсолютного, имеют один и тот же реальный корень и составляют две стороны одной и той же сущности, два параллельных ряда единой субстанции, единого процесса. Природа и сознание [1]), мышление и бытие, объективное и субъективное имеют в своей основе одну и ту же причину, один и тот же источник, управляются одними и теми же законами и потому соответствуют друг другу — тожественны.

„Абсолютное" Шеллинга становится „абсолютным духом" у Гегеля. „Я" Фихте постепенно объективируется, так что абсолютный дух является реальной и вместе с тем объективной сущностью всего бытия. Но этот „абсолютный дух" есть в сущности наше же субъективное мышление, гипостазированное нами и провозглашенное самостоятельной субстанцией. „Что такое абсолютная идея Гегеля?—говорит Бельтов.—Это—не более как процесс нашего мышления, взятый независимо от его субъективного характера и провозглашенный сущностью мирового процесса" [2]). Фихте, Шеллинг и Гегель развивают, таким образом, кантовский „формальный рационализм" снова в „материальный". Функции рассудка даны по Канту в единстве трансцендентальной апперцепции—в чистом мышлении. И вот это „чистое мышление" становится у великих немецких идеалистов снова источником познания. Более того. Оно становится творцом всего бытия, „демиургом" действительности.

---

ke, II, B., Stuttgart 1904, стр. 223). Учение Шеллинга в отличие от учения Спинозы представляет все же идеалистический монизм, между тем как философия Спинозы есть, по выражению Фейербаха, не что иное, как „теологический материализм". (Die Hegelsche Philosophie ist der umgekehrte—der theologische Idealismus, wie die Spinosische Philosophie der theologische Materialismus ist (Ludwig Feuerbach, Werke, II. B., стр. 279)

[1]) „Naturphilosophie" und „Transcendentalphilosophie" („System des transcendentalen Idealismus").

[2]) Бельтов, „За двадцать лет", стр. 281, ср. также Ludwig Feuerbach, Werke, II. B. Stuttgart 1904, S. 226. (Сущность логики Гегеля, замечает там Фейербах, это—трансцендентное мышление, мышление человека, перенесенное (gesetzt) вне человека.)

Природа является, с точки зрения Гегеля, отчуждением идеи. Сущность абсолютного духа, это—движение. Мир есть не что иное, как логический процесс, в основании которого лежит мировая сущность или субъект логического процесса—логическая идея. Мировое развитие представляет собою логически-обусловленный процесс, т.-е. каждый фазис, каждая стадия этого процесса является необходимым моментом в развитии логической идеи. Логическая идея развивается с внутренней диалектической необходимостью. Абсолютный дух составляет совокупность всего сущего. Объекты мыслятся Гегелем, как атрибуты мышления. Мышление же есть само бытие. Мышление и бытие тожественны. Вещи превращаются Гегелем в мысли. Таким образом, субъективное и объективное совпадают в „трансцендентном мышлении", составляющем сущность мира. Форма проявления мышления есть логическое понятие. Трансцендентное мышление мыслит само себя, как логическое понятие, которое развивается и движется путем внутренних противоречий, что и составляет сущность диалектического метода Гегеля.

Мы видели, как у Фихте „я" противопоставляет себе „не-я", как в сфере сознания возникают подлежащие разрешению противоречия и т. д. Те же стадии проходит и абсолютный дух у Гегеля. Разница только та, что абсолютный дух Гегеля является объективной сущностью мирового процесса, независимой от сознания реальностью. Мы не считаем нужным остановиться на характеристике различных стадий, проделываемых абсолютным духом в процессе его развития. Скажем лишь несколько слов о диалектическом методе.

Сам Гегель так характеризует различие между метафизическим и диалектическим способом понимания или исследования явлений. „С точки зрения старой метафизики предполагалось, что когда познание впадает в противоречия, то это только случайное заблуждение, покоящееся на субъективной ошибке в заключениях и рассуждениях. По Канту, напротив, природа самого мышления такова, что она впадает в противоречия (антиномии), когда стремится к постижению бесконечного...

...Истинное и положительное значение антиномии заключа-

ется в том, что все действительное содержит в себе противоположные определения... В то время как старая метафизика при рассмотрении вещей поступала таким образом, что фиксировала абстрактные определения рассудка и исключала противоположные им, — Кант, напротив, стремился доказать, что одним утверждениям можно с одинаковым основанием и одинаковой необходимостью противопоставить другие утверждения противоположного характера [1]).

Рассудок фиксирует отдельные моменты развития и рассматривает их в их обособленности. Принцип рассудка, это—закон тожества. Абстрактный характер рассудка состоит в том, что он рассматривает отдельные моменты развития, независимо от связи их со всей совокупностью явлений. Каждый такой момент, всякий отдельный признак составляют абстракцию. Абстрактное мышление, говорит Гегель, присуще молодости. Зрелый же человек не останавливается на абстрактном „или — или", а придерживается конкретного. Диалектический момент означает собственно „самоуничтожение" („sich aufheben") или самоотрицание таких конечных определений и переход их к противоположным" [2]).

Все конечное „уничтожается", изменяется и переходит в свою противоположность в силу присущих ему внутренних противоречий. Нет ничего абсолютно прочного, устойчивого („Festes") и неизменного; все конечное изменчиво и преходяще и в силу внутренних причин переходит за пределы того, чем оно является непосредственно,—превращается в свою противоположность. Это—диалектика конечного („Die Dialektik des Endlichen"), как выражается Гегель. Различие между абстрактно-рассудочным или метафизическим и диалектическим методом исследования в высшей степени важно. Метафизик, фиксируя отдельный момент или фазис развития, рассматривает данные состояния в их „бытии an sich", в их „тожестве" с самими собою (A = A; закон тожества). Диалектик же видит в данном состоянии вещи те моменты, которые подготовляют новое состояние и являются, таким образом, отрицанием данного готового состояния. Метафизик берет вещи или состояния в их абстрактной изоли-

[1]) Hegel, „Encyclopädie", стр 103 — 104, VI. B., 1840.

[2]) Hegel „Encyclopädie", стр, 151, VI. B., 1840.

рованности; диалектик—в их взаимной внутренней связи, в их конкретном единстве, обнимающем противоположные определения. Метафизик, обращаясь к миру, восклицает, подобно Иисусу Навину: остановись! и превращает, таким образом, конечное в бесконечное, относительное в абсолютное, временное в вечное. Диалектик признает, разумеется, „относительную правомерность" абстрактно-рассудочных определений, поскольку речь идет о готовых уже состояниях вещей, но поскольку в мире нет ничего абсолютно готового и неизменного и поскольку речь идет, стало быть, о процессе, о движении, постольку „метафизический" метод с точки зрения диалектика вреден, постольку вступает в свои права „логика противоречий". Абстрактно рассудочный способ мышления есть низшая или первоначальная форма познания. И поэтому прав Энгельс, когда он замечает, что исследованию процессов исторически необходимо должно было предшествовать исследование предметов. Но так как предметы суть не что иное, как „застывшие", „кристаллизованные" процессы, то высшей формой познания является „диалектика".

Всякий данный предмет образует, с одной стороны, определенную совокупность качеств, т.-е. равен самому себе, тождествен с самим собою. В этом смысле он существует для себя („an sich"). Но поскольку предметы изменяются, они одновременно и не тожественны с собою, противоречат самим себе. „Истина бытия и небытия,—говорит Гегель,—есть единство, обоих это единство—становление" [1]).

Результатом движения является противоречие и, обратно, „противоречие есть то, что ведет вперед", чем обусловливается в свою очередь движение и развитие. Принципом философии Гегеля является, следовательно, не застывшее неизменное бытие, а становление. Основу всех явлений природы составляет движение абсолютного духа [2]).

---

[1]) Hegel, „Logik", III B., 102.

[2]) В основе всех явлений природы, говорит сторонник диалектического материализма, лежит движение материи. Формой существования как материи, так и абсолютного духа Гегеля является движение. Движение же по самому существу своему „противоречиво". Стало быть, где есть движение, там применима диалектика. Противники диалектического

Истинной реальностью является логическое понятие и „саморазвитие этого понятия“ есть одновременно и „саморазвитие“ мира. Задача философии заключается в исследовании с помощью диалектического метода имманентной необходимости диалектического процесса развития логической идеи, так как диалектическое развитие понятия (субъективная сторона) тожественно с диалектическим развитием мира (объективная сторона), представляющего форму проявления той же логической идеи.

Немецкий идеализм восстановил, таким образом, монизм с одной и „параллелизм“ бытия и мышления с другой стороны, что означало в известном смысле возвращение к Спинозе. Необходимо было только сбросить теологически-спекулятивную оболочку, чтобы получился материализм.

„Несостоятельность идеалистической точки зрения в деле объяснения явлений природы и общественного развития,—говорит Бельтов,—должна была заставить и действительно заставила мыслящих людей (т.-е. не-эклектиков, не-дуалистов) вернуться к материалистическому взгляду на мир. Но новый материализм не мог уже быть простым повторением учений французских материалистов конца XVIII века. Материализм воскрес, обогащенный всеми приобретениями идеализма. Важнейшим из этих приобретений был диалектический метод, рассмотрение явлений в их развитии, в их возникновении и уничтожении. Гениальным представителем этого нового направления был Карл Маркс“ („К вопросу etc.“, стр. 101).

„Абсолютный дух“ Гегеля представляет собою не что иное, как природу в спекулятивно-теологической оболочке. Гегелевская система оказалась, по словам Энгельса, и по методу, и по содержанию перевернутым вверх дном материализмом. „У Гегеля диалектика есть саморазвитие понятия,—говорит Энгельс.—Абсолютное понятие существовало,—неизвестно где,—от века и составляло истинную животворящую душу всего существующего. Оно развивается само в себе, проходя все те сту-

---

материализма протестуют, однако, против сочетания диалектики с материализмом. Мы отсылаем читателя к статье Бельтова „О книге Массарика“ („Критика наших критиков“, стр. 235 и др.) и к предисловию Плеханова к книге Энгельса „Людвиг Фейербах“, где доказывается несостоятельность этих про-

пени, которые заключаются в нем самом и которые подробно рассмотрены в „Логике“. Затем оно отчуждается от себя, превращаясь в природу, где оно снова развивается, на этот раз бессознательно, приняв вид естественной необходимости. В человеке оно опять приходит к самосознанию. А в истории это самосознание опять поднимается снизу вверх, пока абсолютное понятие не возвращается окончательно к самому себе в гегелевской философии. Обнаруживающееся в природе и в истории диалектическое развитие, т.-е. причинная связь того поступательного движения, которое, сквозь все отклонения в сторону и сквозь все попятные шаги, пробивается от высшего к низшему,—это развитие является у Гегеля простым снимком с поступательного движения понятия, движения самопроизвольного, вечного, совершающегося неизвестно где и во всяком случае совершенно независимо от человеческого мозга. Надо было устранить это идеологическое извращение. Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях снимки с действительных вещей, вместо того, чтобы в действительных вещах видеть снимки с абсолютного понятия, находящегося на известной ступени развития. Диалектика сводилась этим к науке об общих законах движения во внешнем мире и в человеческой мысли: два ряда законов, которые в сущности тожественны, а по форме различны, так как человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе, а большей частью пока еще и в человеческой истории, они действуют бессознательно, в виде внешней необходимости, посреди бесконечного множества кажущихся случайностей. Таким образом, диалектика понятий сама становилась лишь сознательным отражением диалектического движения внешнего мира. Вместе с этим гегелевская диалектика была поставлена на голову, а лучше сказать—на ноги, так как на голове стояла она прежде“ [1]).

Таким образом совершился переход от диалектического идеализма к диалектическому материализму. Первый приписывает имманентное движение п о н я т и ю, „логическому“ или „идеальному“, второй рассматривает противоречие в с ф е р е и д е а л ь н о г о, как „отражение“ противоречий, имеющих место в „р е-

[1]) Энгельс, „Людвиг Фейербах“, стр. 34—35.

льном". Подобно тому, как для Гегеля природа есть не что иное, как инобытие духа, так и для диалектического материализма дух представляет собою „природу" в ее инобытии".

Материалистическая диалектика есть, таким образом, объективный процесс. Это—формальная сторона процесса, и потому она сводится к науке об общих законах этого процесса. Диалектика исключает, стало быть, возможность конечного бытия. Диалектика рассматривает общие формы или определения мышления одновременно как общие формы и определения вещей. Законы вещей суть и законы мышления. Только в этом случае и возможно объективное познание реального мира.

Предметом познания является, как мы видели, у Канта чувственное восприятие, облеченное в универсальные формы субъекта, что дает возможность общеобязательности познания. Трансцендентальное сознание в отличие от эмпирического, объединяя в себе категориальные формы, есть носитель абсолютно универсальных функций, составляющих предпосылку логически-математического сознания. Но у Канта трансцендентальное сознание господствует лишь в сфере явлений; познание вещей в себе невозможно. Для мира феноменов законы выводятся из строго универсальных функций рассудка, заранее включающих в себе все возможные чувственные образы, всю совокупность явлений данного порядка, чем и обусловливается возможность установить строго универсальные, общеобязательные законы в сфере „феноменальной"

В результате развития немецкой идеалистической философии это трансцендентальное сознание с его категориальными функциями оказалось объективно существующим „трансцендентным мышлением". Категории не субъективны, а универсальны. У Канта общеобязательное познание возможно потому, что объекты, как феномены, как явления, подчинены закономерности субъекта, субъективным категориям; универсум заключен в самом субъекте. У Гегеля же субъект заключен в универсуме; объективное и общеобязательное познание возможно потому, что объекты подчинены абсолютно-универсальным формам „трансцендентного мышления".

Диалектический материализм в отличие от трансценденталь-

ного и эмпирического идеализма (с их специфическими „органами“ трансцендентальным и эмпирическим сознанием), исходя из единства объективного и субъективного, признает возможность познания вещей в себе в формах общеобязательных и универсальных законов. Категории, т.-е. чистые универсальные понятия, как время, пространство, причинность, суть с точки зрения диалектического материализма, с одной стороны, логические определения, с другой стороны—реальные формы вещей. И так как общие определения мышления или логические формы являются в одно и то же время действительными, реальными определениями самих вещей, то очевидно, что категории или формы универсальны и всеобщи. Вопрос о возможности общеобязательного познания разрешается, таким образом, диалектическим материализмом в единственно правильной и научной форме. Диалектический материализм „примиряет“ эмпиризм с трансцендентализмом и вместе с тем „преодолевает“ и тот и другой, доставляя высшую форму объективности и научной достоверности. Эмпиризм прав в вопросе о происхождении познания; трансцендентализм прав в вопросе о значимости познания. Ограниченность первого заключается в том, что он не допускает общеобязательного и необходимого познания и остается в сфере чувственно-образной, не охватывающей логически всю совокупность вещей. Эмпиризм, строго говоря, не имеет логического права говорить о законах. Он может выводить из совокупности данных вещей определенные эмпирические правила. Ограниченность трансцендентализма состоит в том, что он не распространяет своих прав на реальную сферу вещей и считает категории лишь субъективными, да к тому еще и априорными формами сознания.

Диалектический материализм устраняет „противоречие“ между мышлением и бытием. Человек сам есть часть бытия, и потому формы, обязательные для бытия, для объекта, обязательны также и для субъекта, для мышления.

„По предмету человек познает поэтому самого себя: сознание предмета есть самосознание человека.

Познавая предметы, ты познаешь и человека; ... предмет — его действительная сущность, его истинное объективное я“ [1]).

[1]) Feuerbach, „Das Wesen des Christentums“, Reclams Ausgabe, стр. 58

Эмпиризм оперирует психологическими функциями; он имеет дело с единичными конкретными чувственными образами, с чувственными созерцаниями в их конкретной индивидуальной данности. Трансцендентализм выдвигает „логическое" созерцание, как основу научного метода познания природы. Логическое или математическое созерцание охватывает все конкретные факты, всю совокупность чувственных созерцаний, как возможные моменты логического или универсального созерцания, являющегося предпосылкой общеобязательного и необходимого познания. Диалектический материализм, исходящий из единства предмета и сознания, объекта и субъекта, внешнего и внутреннего, преодолевает то противоречие между мышлением и бытием, между явлением и вещью в себе, которое мы видим у Канта. Признавая, что формы бытия суть и формы созерцания, диалектический материализм устанавливает ту же строгость и всеобщность познания, которых Кант требовал лишь для феноменов и для мира вещей. „Безусловности" и всеобщности познания диалектический материализм достигает тем, что формы он объявляет „универсальными", объективно-реальными „созерцаниями". На этом покоится возможность математического или, если угодно, „геометрического", т.-е. точного, познания действительности. „Геометрическое" пространство и „чистое время" суть универсально-реальные созерцания и представляют предпосылку „математического" познания чувственного мира. Но в отличие от сенсуалистического феноменализма или эмпирического идеализма с его субъективно-психологическими функциями и трансцендентального идеализма с его субъективно-логическими функциями диалектический материализм кладет в основу познания универсально-реальные „функции", которые одновременно и объективны и субъективны, и реальны, и идеальны. Психологизм исходит из чувственного созерцания и не возвышается до всеобщих, необходимых и общеобязательных понятий; трансцендентализм исходит из присущих всем субъектам априорных, общеобязательных функций, из отвлеченных логических категорий, которые как бы накладываются на чувственный материал, сам по себе лишенный всякой закономерности и связи. В первом случае перед нами—чистый психологизм; во втором — чистый ло-

гизм; в обоих же случаях реальный мир, вещи в себе остаются вне сферы познаваемого. Диалектический материализм исходит из чувственного, индивидуально-конкретного созерцания, из которого он, однако, выводит общие всем данным чувственным созерцаниям законы посредством логической их обработки. Именно потому, что наиболее общие логические определения суть в то же время и наиболее общие реальные определения, именно поэтому в основе каждого чувственного созерцания лежат те самые универсальные формы, которые создают возможность универсального познания. Из каждого данного единичного чувственного созерцания, напр., из любого треугольника, могут поэтому, при известных условиях, быть выведены общие всем треугольникам законы, т.-е. чувственное созерцание поднимается на степень логического или математического созерцания. И это в данном случае тем легче, что геометрия имеет своим предметом только „пространственные" созерцания. Математика отличается, вообще говоря, такой безусловностью и точностью потому, что она имеет дело с самой „формой", т.-е. с универсальной „функцией", с наиболее общим „понятием" — с пространством. То же самое относится и к логике. Чем меньше „математических" определений, тем сложнее предмет познания и тем меньшей всеобщностью и общеобязательностью он отличается. Поэтому истинно научное познание всегда стремилось к разложению качеств на количества, к растворению предмета в универсальных логически-математических формах.

В человеке, в субъекте „бессознательные" формы действительности природы поднимаются на степень „сознательного". Они сознаются, как общие понятия или универсальные формы.

Человеческое сознание принципиально безгранично и бесконечно. Так как человек составляет единство я и ты, единство внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, то его сознание составляет „сознательный" орган объективной действительности.

Диалектическое сознание преодолевает ограниченность абстрактно-рассудочного, рассматривая вселенную, как бесконечный универсальный процесс, в котором одно конечное переходит в другое, в котором все есть деятельность, твор-

чество. Но вместе с тем диалектическое сознание обнаруживает способность подняться до „созерцания" природы, как „целого", до созерцания внутренней обусловленности порядка природы.

Научного познания человек достигает, как существо общественное, как „социальный" человек, а не как индивидуум, как творящее, действующее и борющееся существо, а не как созерцающее, как пассивно подчиненное.

Все в природе находится во взаимной внутренней связи, в процессе взаимодействия. Природа действует на человека, человек, в свою очередь, воздействует на природу. Человек познает в той мере, в какой он действует и в какой он подвергается сам воздействию внешнего мира.

Диалектический материализм учит, что „человек побуждается к размышлению главным образом теми ощущениями, которые он испытывает в процессе своего воздействия на внешний мир". А так как это воздействие на внешний мир предписывается ему его борьбой за существование, то теория познания тесно связывается у Маркса с его материалистическим взглядом на культурную историю человечества. Недаром тот же самый мыслитель написал в первом томе своего „Капитала": „воздействуя на природу вне его, человек изменяет свою собственную природу". Это положение,—замечает Г. В. Плеханов,—обнаруживает весь свой глубокий смысл только при свете марксовой теории познания [1]).

2.

На предыдущих страницах мы имели дело главным образом с формальной стороной диалектического материализма, с диалектикой, как методом исследования, как теорией познания. Теперь мы займемся материальным, или реальным, моментом этого учения.

При этом позволим себе сделать маленькое отступление.

Известно, что подобно тому, как Гегель преодолел метафизику в новое время, так Гераклит преодолел метафизику в древности.

---

[1]) Г. В. Плеханов, „Основные вопросы марксизма", С.-Петербург 1908, стр. 15.

Элеаты с Парменидом во главе учили, что чувственному восприятию дана лишь одна видимость вещей, настоящая же реальность мира скрыта за этой видимостью и познаваема посредством мышления. „Скорлупа“ вещей — „видимость“ — изменчива, „зерно“ или сущность вещей неизменна. Движение и становление применимы лишь к „явлениям“, к видимости (Schein) вещей и не затрогивают вовсе самой сущности вещей, которая остается вечно неизменной и неподвижной. Мир распадается, стало быть, на мир видимости, данный чувственному восприятию, и „мир сущностей“, данный в понятии или в мышлении. Соответственно этому Парменид учит, что „единое существует лишь для понятия, „множественность“ или разнообразие, напротив, для восприятия“ [1]). Парменид видел, таким образом, истинную сущность вещей („единое“) в том, что может быть познаваемо мышлением или разумом и что лежит позади текучих и изменчивых явлений. Этим самым он оторвал чувственные восприятия от их основы, феноменалистический мир от метафеноменалистического. Признавая „мир явлений“ в качестве одной лишь видимости, элеаты вынуждены были искать основу и источник познания истинного бытия, настоящей реальности в рассудке, в мышлении. Согласно раздвоению мира на мир явлений и мир сущностей, элеаты признают и два источника познания: чувства имеют дело с вечно текучими явлениями или качествами вещей в их разнообразных формах; рассудок (или разум) выходит за пределы явлений и имеет дело с трансцендентным миром, с бытием. Объективным и истинным познанием считается то, которое соответствует „бытию“, настоящей реальности. Но истинная сущность — „единое бытие“ — неизменна, стало быть, истина не подвержена никаким изменениям, — она вечна.

Парменид устанавливает противоположность между „бытием“ и „небытием“. Но эта противоположность чисто абстрактная, а не конкретная. „Бытие“ представляет абсолютную неподвижность, вечный покой; „небытие“ означает абсолютную изменчивость. Эти моменты — чисто абстрактные, абсолютные противоположности, и вследствие этого нет

[1]) Aristoteles, „Metaphysik“, deutsche Uebers., 1904, S. 33, Erste Hälfte.

перехода от одного момента к другому, отсутствует конкретное единство обоих моментов. „Бытие" мыслится; „небытие" (т.-е. мир явлений или видимости) чувственно воспринимается. Небытие не есть сущее. И если мы его принимаем за сущее, то это—самообман. Между бытием и небытием существует „непроходимая пропасть". И вследствие абсолютной противоположности между бытием и „небытием" невозможен переход от чувственных восприятий к сущему и от сущего к чувственным восприятиям. Элеаты не в состоянии объяснить, как неподвижная и неизменная субстанция („бытие") порождает движение, а вместе с последним и „множественность" явлений. Они остаются метафизиками, так как отрицают диалектический момент, провозглашая „мир явлений" „обманом чувств", призраком.

Парменид и вся элеатская школа вообще могут считаться, как это верно заметил Лаас [1]), первыми рационалистами, основателями теоретико-познавательного рационализма. Бытие и мышление тожественны; все, что нами мыслится, то, по их мнению, существует, и, наоборот, реально лишь то, что мыслится, как необходимый атрибут бытия.

Если для элеатов и рационалистов вообще реально то, что дано в мышлении, в понятии, то для сенсуалиста-феноменалиста реально то, что дано в чувственном восприятии. Мир чувств есть единственно реальный мир, и подобно тому, как элеаты не могут найти перехода от „бытия" к „небытию" так и сенсуалисты-феноменалисты не в состоянии связать мир чувств с объективным миром вещей.

Протагор—родоначальник сенсуализма и феноменализма [2])—видит источник познания исключительно в чувствах. Никакое другое познание, кроме того, что мы получаем посредством чувств, невозможно. Нам вовсе не доступно то, что лежит за пределами наших чувств, так как оно не может быть воспринимаемо. Объектами познания являются в силу этого „феномены", которые неизбежно возводятся в абсолютную действительность. Феномены рассматриваются как содержания сознания как состояния субъекта, которые исключают предметы внешнего

[1]) Laas, „Idealismus und Positivismus", I B., стр. 88.

[2]) У Демокрита сенсуализм тесно связан с материализмом... Протагор же является представителем „чистого" сенсуализма.

мира. Для сенсуалиста-феноменалиста нет перехода от „небытия“ к „бытию“, от представления предмета к предмету представления, от изменчивых явлений к устойчивой реальности. Сенсуалист-феноменалист признает движение, но так как истинной реальностью для него являются представления, то это движение есть лишь „движение“ представлений: содержание эмпирического сознания изменчиво и текуче. Реальный субстрат качеств отвергается; существует разнообразие, множественность представлений, но нет единства. Между явлениями нет взаимной внутренней связи; они существуют лишь рядом в пространстве и следуют друг за другом во времени.

Единство бытия и небытия,—учит Гераклит,—есть становление. Этим Гераклит преодолел как учение элеатов, так и учение Протагора [1]). В противоположность элеатам он учит, что истинное бытие и есть процесс, движение. Мы уже видели, что бытие элеатов неспособно произвести движение, изменение; Гераклит же считает первоначальным „атрибутом“ субстанции движение. Психологизму и субъективизму Протагора, по которому нам даны исключительно восприятия, но ничего неизвестно о вещах и по которому „вещи“ суть то, чем они данному индивидууму „являются“,—этому психологическому релятивизму Гераклит противопоставил объективный релятивизм, по которому объективно существующей мировой субстанции присущи движение и изменчивость, единство и множественность. Божественный первоогонь и есть воплощение этой субстанции. Реальный, вещественный субстрат мира сам находится, стало быть, в процессе вечного движения и изменения. Наши же представления и понятия суть „отражения“ объективного процесса. При посредстве диалектики Гераклиту удается сочетать сенсуализм с трансцендентным бытием элеатов. Познание истинно, когда оно соответствует объективному бытию, когда законы рассудка верно „отражают“ законы бытия („мирового разума“). Источником познания являются наши чувства. „Мировой разум“, т.-е. объективный мир, „входит“ в наше тело посредством внешних чувств. Чувства же сами находятся под контролем „внутреннего разума“, т.-е. мышления.

---

[1]) Не „хронологически“ и исторически преодолел Протагора, а логически. Гераклит жил раньше Протагора.

Метафизик-элеат полагает, что все „есть", но ничто не становится; сущее равно самому себе, тожественно с самим собою, а потому неподвижно и неизменно; то, что изменяется, не есть „сущее", а самообман, иллюзия. Сенсуализм учит, что все становится, что реального бытия нет, что изменчивы лишь феномены, явления или переживания, которые принимаются за абсолютную действительность. Диалектика Гераклита преодолевает феноменализм и метафизику: все, что есть, изменяется; все, что изменяется, есть, существует реально.

Между сенсуализмом и рационализмом в новой философии существует такое же отношение, как и в древней: с одной стороны—мир явлений, с другой—неизменная субстанция, познаваемая лишь рассудком и лежащая по ту сторону чувственных созерцаний. Кант поставил себе целью примирить эти противоположные направления философской мысли. Результатом же его учения было углубление и расширение пропасти между миром вещей и миром явлений. В самом деле, раз объектом познания являются предметы чувственного созерцания и раз вещь в себе по самой природе своей никогда не может стать предметом чувственного созерцания, то очевидно, что вещи сами по себе принципиально непознаваемы, что они оторваны от восприятий и, стало быть, субъекту недоступны. Кант ухитрился сочетать учение феноменализма о непознаваемости вещей самих по себе с учением рационалистов-метафизиков о существовании абсолютно-реального бытия, „вещей в себе". Канту не удалось перебросить мост между реальным бытием, абсолютно-неизменными вещами в себе и миром явлений.

Дуализм Канта был устранен последующим развитием немецкой философии, сначала диалектически-идеалистическим монизмом, а впоследствии диалектически-материалистическим монизмом.

Обращаясь к диалектическому материализму, мы считаем необходимым прежде всего указать, чем он отличается от французского материализма восемнадцатого столетия. „Гольбах и Гельвеций,—говорит Бельтов в своей известной книге,—были материалистами-метафизиками. Они боролись с метафизическим идеализмом. Их материализм уступил место диалектическому идеализму, который в свою очередь был

побежден диалектическим материализмом" [1]. Как метафизический идеализм, так и метафизический материализм придерживались того взгляда, что субстанция абсолютно неизменна. „Специфическая черта ограниченности этого (т.-е. французского) материализма,—замечает Энгельс,—заключается в неспособности его взглянуть на мир, как на вещество, которое находится в непрерывном развитии".

Помимо этого, французские материалисты с Гольбахом во главе противопоставляли природу, как метафизическую сущность вещи, ее свойствам. Это противопоставление означает в известном смысле тот же дуализм,что между „вещью в себе" и „явлениями" у Канта. Но вместе с тем признавалось, что „природа" или „сущность" вещи аффицирует нашу чувственность, т.-е. действует на субъект, вызывая в нем известные впечатления. Такое же определение „вещи в себе" мы встречаем и у Канта. Читатель видит, как хорошо понимают французский материализм те, кто приписывает ему отожествление явлений с вещью в себе. Заслуга Плеханова-Бельтова заключается в том, что он первый представил французский материализм в его истинном свете.

Определение материи у Гольбаха и вещи в себе у Канта совпадают почти дословно. „Наши чувства,—говорит Кант,—аффицируются вещью в себе". „Материя,—говорит Гольбах,—есть все то, что действует каким-либо образом на наши чувства" [2]. Как Кант, так и французские материалисты одинаково исходят, таким образом, из признания внешнего мира, действующего на наши чувства и вызывающего в нас известные впечатления. Но, несмотря на то, что „материя" и „вещь в себе" действуют на наши чувства, мы все же не в состоянии познать сущность или природу вещей. Мы были бы, однако, несправедливы к французскому материализму, если бы отожествили его с кантианизмом. Материализм восемнадцатого столетия все же признает относительную познаваемость даже сущности вещей. На основании получаемых нами от материи впечатлений французские материалисты считают возможным припи-

[1] Н. Бельтов, „К вопросу о развитии монистического взгляда на историю", стр. 201, прим.

[2] „La matière en général est tout ce qui affecte nos sens d'un façon quelconque". („Système de la nature", I, ch. 3, стр. 31.)

сывать известные свойства и самой „сущности“ или „природе“ материи, между тем как, по учению Канта, впечатления имеют только субъективное значение, несмотря на то, что они вызываются вещью в себе. Французские материалисты были последовательнее Канта. У последнего вопрос о познаваемости или, правильнее, непознаваемости вещей самих по себе запутывается противоречивым учением о категориях. Но и помимо этого учение Канта о том, что предметы, действуя на нас, вызывают в нас впечатления (т.-е. становятся предметами восприятия), которые не имеют объективного значения, что объективно-реальный фактор, которым обусловливаются впечатления, исключается именно этими последними,—все это учение представляет сплошное противоречие.

Французский материализм, исходя из того же соображения, что материя [1]) действует на наши внешние чувства, признает однако, что некоторые свойства вещей самих по себе познаваемы. Но французский материализм недостаточно последователен, поскольку он учит, что познаваемы лишь некоторые свойства вещей, между тем как сама „сущность“ или „природа“ их скрыта от нас и не вполне познаваема.

Противопоставление свойств вещей их природе завело Канта в тупой переулок субъективного идеализма. Свойства вещей переносятся в сознание субъекта и абстрагируются от самих вещей. Но что остается от вещи после того, как мы отняли у нее все ее свойства? Ничто. И если тем не менее и после этого продолжают говорить и думать о вещи в себе, то ясно, что она в этом случае действительно сводится к какой-то таинственной сущности, которая, разумеется, недоступна познанию по той простой причине, что такой вещи вовсе нет, что с перенесением свойств вещи в сознание, туда переносится и самая вещь. Это противопоставление свойств вещи „природе“ ее заимствовано Кантом у феноменалистов-сенсуалистов (непосредственно у Юма). Свойства вещей последние объявляют субъективным содержанием сознания, так что внешний мир

[1]) С точки зрения Канта вещь в себе и материя—не одно и то же. Поскольку „материя“ есть „явление“, она дана нам непосредственно, как эмпирический факт. Поскольку же под „материей“ понимается причина чувственных ощущений, то, что лежит в основе явления,—постольку она есть „вещь в себе“ и непознаваема.

совершенно устраняется. Сенсуализм обнаруживает в сущности то же недоверие к чувствам, как источнику познания, что и рационалисты, так как и с их точки зрения объективный внешний мир посредством чувств не познаваем. Сенсуализм, это—в известном смысле рационализм навыворот. Для агностика нет перехода от „субъективности" к „объективности", от мышления к бытию. Вещь в себе—абсолютная объективность; феномен—абсолютная субъективность.

Кант стремился сочетать феноменализм Юма с „онтологизмом" рационалистов, но вместо этого дуализм между метафизической вещью и явлением еще более углубляется.

Мы видели уже недостатки французского материализма; мы видели, что он вместе с метафизическим идеализмом признает неизменную субстанцию, а вместе с феноменализмом — непознаваемость сущности или природы материи. Но, несмотря, однако, на все недостатки материализма восемнадцатого века, необходимо все же признать, что в вопросе о познаваемости вещей он стоял на более правильном пути, чем рационализм, феноменализм и кантианизм.

Мы показали выше, как сенсуализм (Локка), оторванный от материализма, ведет к субъективному идеализму. Во избежание идеализма необходимо было связать „имманентное" с „трансцендентным". Французский материализм выполнил эту задачу.

Учение о неизменности субстанции (метафизический момент) и непознаваемости сущности вещей (агностический момент),—эти черты метафизического материализма устраняются диалектическим материализмом.

Непоследовательность французского материализма была впервые вскрыта Плехановым.

„В самом деле,—говорит Плеханов,—если мы перейдем на точку зрения, субъективного идеализма, то нам будет ясно, что наше я способно познать им же самим создаваемое не-я. А если мы предпочтем сделаться материалистами, то при некотором размышлении мы должны будем прийти к тому убеждению, что если мы,—благодаря действию на нас вещей самих по себе,—знаем некоторые свойства этих вещей, то нам, вопреки Гольбаху, до некоторой степени известна и их

природа; ведь природа вещи обнаруживается именно в ее свойствах. Ходячее противопоставление природы свойствам совершенно несостоятельно, а между тем это именно противопоставление завело теорию познания в те схоластические дебри, в которых заблудился Кант и в которых продолжают беспомощно блуждать все нынешние противники материализма. Гете чутьем гениального поэта-мыслителя лучше „трансцендентального идеалиста" Канта и даже лучше материалиста Гольбаха понял, где истина. Он сказал:

Nichts ist innen, Nichts ist draussen,
Denn was innen, das ist aussen.
So ergreifet ohne Säumniss
Heilig öffentlich Geheimniss...

„В этих немногих словах заключается, можно сказать, вся „гносеология" материализма, но ни этих слов, ни материалистической теории познания до сих пор не могут понять те схоластики, которые толкуют о непознаваемости внешнего мира" [1].

Психологический метод Юма переходит в трансцендентальный метод Канта, трансцендентальный же метод Канта—в диалектический метод Гегеля. С другой стороны, трансцендентальный идеализм заключает в себе основы метафизического идеализма, метафизического материализма и феноменализма. Но трансцендентальный идеализм Канта порождает диалектический идеализм Гегеля, а диалектический идеализм Гегеля, будучи „поставлен на ноги", принимает форму диалектического материализма. Таким образом, материализм, непосредственно связанный с диалектикой диалектический материализм, представляет собою результат развития всей новой философии.

Диалектический материализм кладет в основу бытия материальную субстанцию, реальный субстрат. Диалектический материализм взглянул на мир „как на процесс, как на вещество, которое находится в непрерывном развитии" (Энгельс). Неизменное и безусловное бытие метафизиков превращается в изменяющееся бытие. Субстанциальная реаль-

[1] Энгельс, „Людвиг Фейербах", примечание Плеханова, стр. 101; см. также Бельтова „Критика наших критиков", стр. 169—171.

ность признается изменчивой; изменения и движения—реальными формами бытия. Диалектический материализм преодолевает дуализм „бытия“ и „небытия“, метафизически-абсолютное противопоставление „имманентного“ „трансцендентному“, свойств вещей самой вещи. На почве диалектического материализма создается возможность научно связать вещь в себе с феноменами, имманентное с трансцендентным и преодолеть непознаваемость вещей в себе, с одной, и „субъективизи“ качеств—с другой стороны, так как „природа вещи,—как вполне справедливо замечает Плеханов,—обнаруживается именно в ее свойствах“. Именно на основании впечатлений, получаемых нами от вещей самих по себе, мы имеем возможность судить о свойствах вещей самих по себе, об объективно-реальном бытии.

Диалектический материализм примыкает к французскому и представляет дальнейшее развитие последнего. Он проводит точку зрения французского материализма в отношении вопроса о познаваемости вещей самих по себе до логического конца, не останавливаясь и перед самой „природой“ вещей, справедливо полагая, что нет иной природы, кроме той, которая обнаруживается в свойствах вещи. Диалектический материализм устанавливает „сплошную“ познаваемость материального мира, отвергая абсолютный дуализм явлений и объективного мира. „Имманентное“ приобретает характер объективно-реальный; „трансцендентное“, лежащее по ту сторону феноменов в сфере „непознаваемого“, превращается из недоступной нашим чувствам таинственной сущности в „имманентное“ содержание нашего сознания, в предмет чувственного восприятия. „Имманентное“ становится „трансцендентным“, поскольку оно приобретает объективно-реальное значение, поскольку оно дает возможность по впечатлениям судить о свойствах вещей; „трансцендентное“ становится „имманентным“, поскольку оно объявляется лежащим в сфере познаваемого, хотя и по ту сторону субъекта. В таком же смысле высказывается и Бельтов. „Согласно этой теории,—говорит Бельтов,—природа есть прежде всего совокупность явлений. Но так как вещи в себе составляют необходимое условие явлений, иными словами, так как явления вызываются действием объекта на субъект, то мы вынуждены признать, что законы природы имеют не только субъек-

тивное, но и объективное значение, т.-е. что взаимное отношение идей в субъекте соответствует, когда человек не ошибается,—взаимному отношению вещей вне его [1]). Так разрешается единственно правильным и научным образом вопрос о взаимоотношении явлений и вещей в себе, этот наиболее важный вопрос познания, над которым так бились метафизики и феноменалисты. И разрешает он этот вопрос в том смысле, что каждому изменению бытия соответствует и изменение его действия на субъект.

Истинно-сущее бытие, рассуждает метафизик, тожественно с самим собою, т.-е. неизменно. Все, что существует, неподвижно, так как ничто не становится, не изменяется. Этим отрицается возможность развития, движения и изменения. Феноменалист отвергает внешний мир, субстанциальное бытие. Для него существуют лишь феномены и их постоянная текучесть, т.-е. изменчивость представлений, качеств. Но так как нет качеств без субстрата, нет изменений без изменяющегося субъекта, то по отвлечении от вещи конкретных свойств остается отвлеченное Ничто или Небытие, которое и является субъектом всех состояний и изменений. Если, стало быть, с точки зрения метафизиков все есть, но ничто не становится, то с точки зрения феноменализма все становится, но ничто не есть, т.-е. не существует реально.

Единство бытия и небытия есть становление, учит диалектика. Переведенное на конкретный материалистический язык, это положение означает, что в основании всего сущего лежит вещество, материя, которая находится в процессе непрерывного развития. Это значит, что изменения реальны и конкретны и, с другой стороны, что реальное и конкретное изменчиво. Субъектом процесса является абсолютно-реальное бытие „субстанциальное Все" (в противоположность феноменалистическому „Ничто"). Противоречие между „бытием" и „небытием", т.-е. между данным состоянием и новым, еще только нарождающимся, составляет процесс...

Во всей философии господствует тот неправильный взгляд,

---

[1]) Н. Бельтов, „Критика наших критиков", стр. 199.

ло которому предполагается, что существует неизменная субстанция, которая исключает качества и состояния, или же качества и состояния, которые исключают реальный субстрат. Дело в том, что качества и состояния логически предполагают изменчивость субстанции. Вещи познаются через их свойства, но неизменная субстанция есть вещь бескачественная, „вещь в себе", по терминологии Канта, которая исключает качества и состояния. Бескачественная вещь непознаваема, недоступна нашим восприятиям и в лучшем случае нами только мыслится. Там же, где даны качества, свойства,—полагают, с другой стороны, феноменалисты,—нет места субстанции, которая по самому существу своему предполагается бескачественной и неизменной. В этом согласны между собою и метафизики и феноменалисты—эти метафизики наизнанку. Таким образом, качества вещи объявляются изменчивыми состояниями нашего сознания. Качества изменчивы; субстанция неизменна; стало быть, изменчивые состояния не могут быть продуктом деятельности неизменной субстанции. Качества и состояния, далее, познаваемы в силу чувственных впечатлений; впечатления же, рассуждают феноменалисты, существуют в нас, а потому и качества вещей также составляют лишь продукт деятельности субъекта, содержание нашего сознания. Так как свойства вещей познаются посредством чувственных восприятий, то и сами вещи „субъективны" [1]). Лишенная же всяких свойств, неизменная и бескачественная вещь в себе не может быть познаваема, ибо в противном случае она бы должна была обнаруживать определенные качества, свойства, действия.

Это противоречие между бескачественной и неизменной субстанцией метафизиков, с одной стороны, и субъективными качествами и изменчивыми состояниями, исключающими якобы реальность субстанции—с другой,—разрешается диалектическим материализмом в том смысле, что субстанция, материя находится в процессе вечного движения и изменения, что качества или состояния имеют объективное значение и что ве-

---

[1]) Это рассуждение феноменалистов предполагает, между прочим, что если вещи в себе и могут быть познаваемы, то не чувствами, а при помощи какого-то другого органа познания.

щество, материя является причиной и основой, „субъектом" качественных изменений и состояний.

Диалектический материализм отвергает односторонний сенсуалистический эмпиризм, который „отожествляет" мышление с чувственными восприятиями и становится на почву „рационального эмпиризма" [1]), с точки зрения которого научный опыт есть обработка рассудком впечатлений, доставляемых внешним миром.

Исходным пунктом, первоначальным источником всякого познания является чувственный опыт. Экспериментальный же опыт, „рациональный метод", дающий возможность устанавливать законы, представляет собою высшую ступень познания.

В то время, как односторонний сенсуалистический эмпиризм останавливается на чувственном опыте, превращая мир в совокупность ощущений и рассматривая всякое общее понятие, как выражение „метафизического реализма" (с этой точки зрения и закон, и материя, и внешний мир, как общие понятия, не имеют объективного значения), в то время, как, с другой стороны, рационализм считает возможным исходить только из общих логических „понятий", или „идей", и из них выводить эмпирические факты,—диалектический материализм примиряет крайний эмпиризм с крайним рационализмом в высшем единстве [2]).

---

[1]) Наука, говорит Маркс, „состоит в применении рационального метода к данным, доставляемым внешними чувствами".

[2]) Достаточно вспомнить методологический спор между так наз. молодой исторической школой в политической экономии и так наз. „теоретиками", между Шмоллером с одной и К. Менгером с другой стороны, чтобы понять громадное значение правильной постановки вопроса. Если противопоставление „конкретных фактов" или „опыта" научной теории в области политической экономии имело своей целью доказать ненаучность марксизма, как политико-экономической доктрины, то противопоставление „наук о природе" историческим, „культурным наукам", или просто „наукам о духе" (Geisteswissenschaften), характеризующимся будто бы отличной от естественных наук логической структурой (мы имеем в виду так наз. Виндельбанд-Риккертовское направление), должно доказать ненаучность марксизма, как историко-философской доктрины, ненаучность исторического материализма. Недаром сочинения Виндельбанда и Риккерта показались настоящим откровением отечественным „разрушителям" марксизма, как Струве и Булгаков. К сожалению, мы в настоящей работе не можем остановиться на вопросах

Таким образом, диалектический материализм заключает в себе в качестве „подчиненных моментов" и феноменализм (с его психологическим методом), и трансцендентальный идеализм (с его трансцендентальным методом, так как и диалектический материализм признает общеобязательность и необходимость рассудочных форм, поскольку они являются формами бытия, т.-е. поскольку они абстрагированы от реального мира), и метафизический идеализм (с его метафизическим методом, относительную правомерность которого признает и диалектический материализм) с его признанием абсолютно-реального бытия и т. д.

Диалектический материализм, словом, примиряет и объединяет в высшем философском синтезе все течения философской мысли и представляет собою результат развития всей новой философии. „И если неокантианцы стараются воскресить взгляды Канта, а английские агностики (а равно и немецкие, французские и русские, добавим мы от себя. А. Д.)—взгляды Юма (никогда не вымиравшие окончательно в Англии), несмотря на то, что и теория, и практика давно уже опровергли и те, и другие,—то в научном смысле это представляет собою попятное движение, а на практике дает этим самым людям возможность впустить через заднюю дверь тот самый материализм, который изгоняется на глазах публики" (Энгельс).

И если, далее, одни предполагают опровергнуть и сокрушить марксизм при помощи трансцендентального метода (неокантианцы, Штаммлер, Зиммель и проч.), а другие „укрепить" марксизм при помощи психологизма (Юма, Маха и др.), то это означает своего рода логический атавизм.

3.

Исходным пунктом в идеалистических системах является бесконечное, абсолютное, дух. Материализм кладет в основу своей философии не абсолютный дух, в котором все конечное, предметное, материальное утопает в пустой абстракции и объявляется лишь предикатом этого отвлеченного понятия, а имен-

---

исторической методологии. Заметим только, что диалектический материализм рассматривает природу и историю под одним и тем же логическим или методологическим углом зрения.

но конечное, действительное бытие. „Истинное отношение между мышлением и бытием,—говорит Фейербах,—следующее: бытие — субъект, мышление — предикат. Мышление определяется бытием, а небытие—мышлением. Бытие определяется самим собою и через себя, бытие дается только через бытие, бытие имеет свою основу в самом себе [1])...

Философия не может исходить из отвлеченного понятия, будь то понятие бытия или чего-либо другого; ибо после того, как мы отвлекаем от бытия все существенные его качества, остается одно лишь представление, одно только отвлеченное понятие бытия, лишенное всех конкретных определений. Из этих соображений исходил Фейербах в своей критике гегелевской философии, что дало ему возможность положить прочный фундамент для диалектического материализма. Философия, имеющая своим предметом действительность, всю совокупность вещей, бытие в его целом, исходит, конечно, из бытия, но бытия конкретного, реального,—в отличие от понятия бытия, которое положил в основу своей философии Гегель. Конкретное же бытие не может быть мыслимо без всяких качественных определений, без определений пространственных и временных. „Бытие для себя" составляет предпосылку „бытия для другого". „Нечто" существует для нас или „для другого" вообще потому, что оно есть нечто определенное. „Что не имеет никаких свойств (Beschaffenheit),—говорит Фейербах,—то не может понятным образом быть объектом сознания, восприятия... не может вообще существовать для другого, ибо свойства (die Beschaffenheit) есть именно то, посредством чего нечто проявляет для другого свое бытие...Только определенное бытие есть бытие. Поэтому вещь познается посредством свойств..." [2]). „Быть,—замечает Фейербах в другом месте,—значит быть субъектом, быть для себя". [3]) Тело, стало быть, не исчерпывается его воспринимаемостью, как полагают феноменалисты-сенсуалисты, а существует совершенно независимо от наших восприятий, существует „для себя", в качестве „субъекта". Но если тело существует независимо от наших восприятий, то восприятия эти всецело зависят от дей-

---

[1]) Ludwig Feuerbach, Werke, 2. B., S. 239, herausgegeben von Iodl, 1904.
[2]) Ludwig Feuerbach, Werke, 2 B., S. 77—78, 1904.
[3]) Ludwig Feuerbach, Werke, 2 B., S. 284, 1904.

ствующего на нас тела. Без последнего нет восприятий, нет представлений, понятий и идей. Наше мышление определяется бытием, т.-е. теми впечатлениями, которые мы получаем от внешнего мира. Вследствие этого и наши идеи и понятия имеют объективно-реальное значение. Общие определения рассудка имеют всеобщую и реальную значимость потому, что они абстрагированы от конкретной действительности, от бытия. „Нет мышления без противостоящего ему бытия, над которым оно оперирует“ [1]), замечает Тренделенбург. В таком же смысле высказывается и Фейербах. То весьма важное и основное теоретико-познавательное положение, по которому мышление определяется бытием, приобретает особый и весьма глубокий смысл в применении к человеческой истории, морали, политике и пр.

Итак, восприятия суть результат действия объекта на субъект. Они возникают лишь тогда, когда телесный предмет сталкивается с нашими чувствами. Эта связь между внешним предметом или, говоря общее, внешним миром и нашими чувствами есть причинная связь. Тело, действующее на наши чувства, рассматривается, как причина произведенного им действия, т.-е. восприятия. Феноменалисты оспаривают самую возможность такой постановки вопроса. Внешний мир, полагают имманентики, не только недоступен восприятию, но и немыслим, если бы такой мир и существовал. Верно ли это догматическое утверждение? Конечно, если под имманентным понимать только содержание сознания, а под трансцендентным то, что не может стать предметом восприятия, тогда логически необходимо признать, что трансцендентное не может быть познаваемо, так как мы не можем приписывать ему в одно и то же время и „воспринимаемость“ и „невоспринимаемость“. Но ведь речь вовсе не идет о том, что восприятия, как содержания сознания, имеют, как таковые, и бытие вне субъекта. Материалисты утверждают нечто совершенно другое, а именно то, что трансцендентное, как воспринимаемое, отлично от имманентного, как содержания восприятия. Под „воспринимаемым“ материалист понимает вовсе не содержание сознания,

[1]) Trendelenburg, „Geschichte der Kategorien“, S. 364; ср. также его же „Logische Untersuchungen“, S. 136 и др.

а то, что посредством действия на наши внешние чувства становится предметом сознания. Одним словом, материалист проводит резкую границу между предметами восприятия и восприятием предмета. Совокупность предметов восприятия составляет внешний материальный мир, существующий независимо от всякого сознания. Совокупность же восприятий предметов образует внутренний, имманентный мир, содержание сознания и не может существовать без сознания. Ни один материалист никогда не утверждал той нелепости, что содержание сознания трансцендентно; материализм утверждает только, что предметы восприятия трансцендентны. Феноменалисты действительно впадают в неразрешимое противоречие, ибо с их точки зрения нет выхода к реальному миру. В самом деле, признать мир имманентным содержанием сознания и вместе с тем утверждать трансцендентность мира значило бы признать содержание сознания существующим вне сознания. Но ведь это противоречие ни в коем случае не может быть присуще материализму. Более того, диалектический материализм это противоречие именно устраняет. Материалисты строго различают представления бытия от самого бытия, а потому для них бытие, как реальное содержание, существует независимо от представления бытия. Понятие или представление бытия, действительно, находится в зависимости от сознания субъекта и падает вместе с последним. Бытие же само по себе, т.-е. внешний мир, существует независимо от нашего сознания. Наше сознание, наше мышление обусловливается внешним миром, т.-е. бытием. Так как субъект далее создается в процессе исторического развития вселенной объектом, то сознание неотделимо от внешнего мира. Оно не небесного, сверхъестественного происхождения, а земного, материального. Сознание всецело определяется бытием. Наши восприятия приходят к нам извне и обусловливаются внешними предметами, действующими на наши чувства. Феноменализм, для которого предмет восприятия тожествен с восприятием предмета, рассматривает внешний мир и наши представления о нем, как численно-тожественный мир. Предмет представляется с этой точки зрения вне нас таким же, как и внутри нас. Восприятие рассматривается не как действие какого-то внешнего мира, а

как первичная данность, которая возводится сама в абсолютную действительность. На почве феноменализма восприятия и по содержанию своему тожественны с предметами, с „внешним миром“: бумага бела и тогда, когда я ее вижу, когда я ее воспринимаю, и она бела, так сказать, сама по себе. Материализм же рассматривает восприятия, как действия внешнего мира, а потому с его точки зрения невозможно совпадение внешнего мира с восприятиями, невозможно между ними численное тожество. Но вместе с тем приходится допустить также, что наши восприятия, как результат действия двух факторов—внешнего мира и нашей „чувственности“,—не тожественны и по содержанию с предметами внешнего мира, который непосредственно, интуитивно нам недоступен. Восприятия предмета или то, что на философском языке носит название явления, есть равнодействующая двух факторов: вещи в себе и свойств нашего я. Вещь в себе или предмет восприятия есть то, что для своего существования ни в каком субъекте, ни в каком „я“ не нуждается, ибо бытие, как выражается Фейербах, имеет смысл лишь постольку, поскольку под ним понимается не только мыслимое бытие. Таким образом, диалектический материализм устанавливает прежде всего различие между внешним миром и явлениями. Вещи в себе и явления не тожественны, как численно, так и по содержанию. Белизна, как восприятие, не тожественна с „белизной“ бумаги, как она дана независимо от действия ее на нас. Восприятие, как следствие, не может быть тожественно с предметом, как причиной восприятия. Тело действует на мои чувства, на мои нервы, на сетчатую оболочку глаза, на кожу. Тот процесс, который при этом происходит в моих нервах, отличен от тех свойств вещи, которыми процесс этот вызывается. Раздражение, выражаясь языком психологии, не тожественно с ощущением. Восприятие или ощущение зависит от раздражения только косвенно, непосредственно же от нервозных процессов. При таких условиях не может быть речи о том, что вещи в себе и явления тожественны. Но из этого вовсе не следует, что вещи в себе непознаваемы. Для того, чтобы вещи в себе были доступны познанию, вовсе не необходимо, чтобы существовало тожество содержания между восприятиями

и предметами, между ощущениями и раздражениями. Но следует ли из этого различия между восприятиями и причинами восприятий непознаваемость этих причин — предметов? Отнюдь нет. „Сходства и различия, находимые человеком между чувствуемыми предметами, суть сходства и различия действительные“ [1]). В приведенных словах Плеханов и проводит ту мысль, что предметы сами по себе, природа которых здесь еще не определяется (так как на этой ступени вопрос о природе предметов нашего мыслителя еще вовсе не занимает,—речь идет лишь о том, познаваемы ли предметы сами по себе, какова бы их природа ни была), познаваемы даже при предположении существования различия между восприятиями и предметами. Итак, вне нас существуют предметы; они существуют независимо от всякого сознания, „в себе“ или „для себя“, как выразился бы Гегель. Ощущения, вызванные в субъекте действием на него предмета, не похожи по содержанию на этот последний и также не тожественны с ним численно. Но тем не менее предметы сами по себе познаваемы, так как чувствуемому нами сходству и различию восприятий или ощущений соответствует сходство и различие действительное. Критики диалектического материализма из породы махистов усматривают в вышеприведенных словах противоречие. Но это происходит лишь оттого, что наши критики не в состоянии понять и продумать философии диалектического материализма. Мы не задаемся целью разбирать их писания в настоящей статье. Но не можем не отметить, что эти писатели приписывают диалектическим материалистам свое собственное понимание вещи в себе, материи и т. д. Они настолько отуманены школьными понятиями, что никак не могут уразуметь, как это мыслитель может в своей теории познания исходить из „вещи в себе“ и вместе с тем, в отличие от Канта, не признавать последнюю непознаваемой и чем-то находящимся *по ту сторону вещей.*

---

[1]) В другом месте Плеханов повторяет ту же мысль в следующих выражениях: „Ощущения, вызванные в субъекте действием на него объекта, совсем не похожи на этот последний, как не похожи они и на субъекта, но тем не менее каждому изменению в объекте соответствует изменение его действия на субъект“. Бельтов, „Критика наших критиков“, стр. 199.

„Расшифровывая это одно из „двадцати двух несчастий" плехановской философии,—пишет Н. Валентинов,—читатель пусть по достоинству оценит его схоластическое содержание: „чистое отвлечение", „caput mortuum" составляют условие явления!" [1])

Первое и последнее несчастие Н. Валентинова и его единомышленников состоит в том, что они не могут освободиться от метафизических понятий. Диалектический материализм такими пустыми абстракциями вовсе не оперирует. „Вещь в себе" Канта, лишенная всех свойств, представляет понятие, отделенное от конкретных вещей; это *общее* понятие, *абстракция*, которой приписывается реальность, независимо от конкретных свойств, независимо от всех конкретных определений, между тем как эту пустую абстракцию диалектический материализм отвергает—и вполне резонно. Но отвергать эту абстракцию еще не значит отрицать существование предметов самих по себе, независимо от нашего сознания. Вещь в себе с точки зрения диалектического материализма составляет предмет, как он существует сам по себе, „для себя". В этом смысле Плеханов и определяет материю, „как совокупность вещей в себе, поскольку эти вещи являются источником наших ощущений" [2]). Эта вещь в себе или материя не есть отвлеченное понятие, которое находится позади конкретных свойств вещей, а *„конкретное" понятие.* Бытие материи не отделяется от ее сущности, или, наоборот, сущность ее не отделяется от ее бытия. Сущность же материи определяется ее конкретными свойствами, реальными предикатами. Предоставляем теперь читателю самому судить о глубокомыслии критики Н. Валентинова, по просвещенному мнению которого философия Плеханова различает три вида бытия или реальности: „внизу—материя, как „единственная реальность"; на втором этаже—материя, „как совокупность вещей в себе", и на третьем—непознаваемые сущности, в отличие от познаваемых вещей в себе" [3])! На самом же деле следовало бы только нашему критику более основательно продумать философию диалектического материализма,

[1]) Н. Валентинов, „Философские построения марксизма", кн. I-ая, стр. 58

[2]) „Das Bild dieses Seins ausser dem Denken ist die *Materie*, das Substrat der Realität". L. Feuerbach, „Werke", Bd. 2, S. 289.

[3]) Н Валентинов, „Философские построения марксизма", стр. 46.

чтобы понять, что вся эта путаница понятий создана непомерно усердными критиками и вовсе не присуща диалектическому материализму.

Итак, предметы сами по себе рассматриваются диалектическим материализмом—в отличие от метафизического,—как качественно определяемые. Предмет, лишенный всяких качеств или свойств, не может даже мыслиться нами, не может существовать, не имеет никакого бытия. Внешний мир конструируется нами из наших восприятий, на основании тех впечатлений, которые в нас вызываются внешним миром, предметами самими по себе. Из этого следует, что наши представления о внешнем мире заключают в себе такие свойства, которые не чужды внешнему миру. Если мы приписываем внешнему миру определенные свойства, то последние заимствованы из сферы чувственности. Но ведь и в мир чувственности эти свойства „вошли" из мира внешнего, которым они были вызваны. Между внешним и внутренним миром существует известное различие, но вместе с тем и определенное сходство, так что к познанию внешнего мира мы приходим на основании впечатлений, но именно впечатлений, вызванных предметами внешнего мира. На основании полученных нами от действия на нас предмета впечатлений мы приписываем последнему определенные свойства. Впечатление есть равнодействующая двух факторов и, как таковая, неизбежно обусловливается природой этих двух факторов и заключает в себе нечто такое, что составляет природу того и другого фактора, что им обще. Так связывается внешний мир с миром внутренним. Мы познаем объект, лишь подвергаясь его воздействию.

Только на почве диалектического материализма с его признанием внешнего мира и представляется возможным построить чисто научную теорию познания. Кто отвергает внешний мир, тот отвергает также и причину наших ощущений и приходит к идеализму. Но внешний мир составляет также и принцип закономерности. И если мы в наших восприятиях имеем перед собою определенно упорядоченную связь их, то это происходит только от того, что причина наших ощущений, т.-е. внешний мир, составляет основу этой закономерной связи. Без внешнего мира нет той относительной устойчивости вещей, без которой невозможны ни познание, ни человеческая жизнь. Вос-

приятия наши сами по себе никакой устойчивостью не отличаются. С исчезновением восприятия предмет внешнего мира продолжает существовать. Восприятия изменчивы и текучи. Мои зрительные ощущения прекращаются, напр., всякий раз, когда я закрываю глаза. То же самое относится и к другим восприятиям. Они всецело находятся во власти субъекта. При всех этих изменениях в сфере восприятий внешние предметы продолжают неизменно,—конечно, относительно неизменно — существовать, независимо от тех изменений, которые происходят с моими восприятиями. Научное познание, таким образом, возможно только при том условии, когда мы изменчивые восприятия субъектов относим к относительно неизменным предметам внешнего мира. Взаимная согласованность и соответствие между „переживаниями" различных людей объясняется той общей и для всех обязательной основой или причиной наших переживаний, которая называется внешним миром. Все восприятия обусловливаются отношениями субъекта к воспринимаемому предмету. Зная свойства этих внешних предметов, я знаю также и те отношения, которые действиями предметов определяются. Мне становится известным, как определенные восприятия возникают, т.-е. при каких именно условиях возникает такое, а не иное восприятие. Это дает мне возможность все восприятия, имеющие объективное значение, заранее предвидеть, выводить их из их объективных причин. Без возможности предвидения нет возможности научно познавать явления природы и человеческой жизни. Между тем как при устранении внешнего мира, как закономерной причины всех восприятий, при признании одних восприятий, нет той однородной и единой причины, которой могли бы быть объяснены явления. Нам оставалось бы в таком случае исследовать бесконечное разнообразие отношений между восприятиями различных людей, вместо того, чтобы их относить к единой внешней причине. Восприятия сами по себе без внешней причины составляют хаос, лишенный всякой закономерности и всякой связи. Но предметы внешнего мира стоят в отношении причинной связи не только к нам, но и друг к другу, т.-е. между самими предметами внешнего мира существует определенное взаимодействие, знание условий которого опять-таки дает возможность предвидеть и предсказать не только действие предметов на

нас, но и их объективные, от нас не зависимые, отношения и действия, т.-е. объективные свойства вещей. Разница между нами, как субъектами, и внешним миром только та, что мы способны познавать те действия, которые предметы внешнего мира на нас производят, что мы сознаем ту связь, то причинное отношение, которое существует между предметами и нами—с одной, самими предметами—с другой стороны. Вся действительность представляет, таким образом, с точки зрения диалектического материализма совокупность действий. Все, что тем или иным образом проявляет действие, то действительно; нечто действительно, поскольку оно действует. Деятельность есть критерий действительного, реального. С понятием „действия", деятельности неразрывно связано и понятие „изменчивости". Где вовсе нет никаких изменений, там нет жизни, там существует только абсолютное постоянство, неизменные вещи в себе, там нет движения, а существует лишь абсолютный покой. Так как наши восприятия суть действия внешних причин, то с изменением вещей самих по себе изменяются и наши восприятия. Во внешнем мире существует, стало быть, изменчивость, движение. Если бы во внешнем мире не было изменений, то и наши восприятия были бы постоянны. Но из изменчивости восприятий следует также изменчивость причин наших восприятий. С одной стороны, для возможности научного познания необходимо, чтобы вещи сами по себе, предметы внешнего мира, были устойчивы, с другой,—необходимо допустить, что предметы эти изменчивы, так как явления, т.-е. следствия предметов, действующих на нас, изменчивы. Постоянство и изменчивость—вот две характеристики предметов самих по себе. Внешний мир, стало быть, может быть только относительно устойчив и подвержен непрерывным изменениям.

Метафизика—в том числе и метафизический материализм—признает, что субстанция не подлежит никаким изменениям, что она абсолютно устойчива и неизменна. В противоположность метафизическому воззрению, диалектический материализм исходит из того соображения, что последние элементы действительности относительно устойчивы и неизменны. Диалектический материализм вовсе не предрешает вопроса о строении материи в смысле непременного признания атомисти-

ческой, или корпускулярной теории, или какой-либо третьей гипотезы. И если восторжествуют новые учения о строении атомов, то диалектический материализм не только не потерпит крушения, а, напротив того, получит самое блестящее свое подтверждение. В чем, в самом деле, заключается сущность нового течения в области естествознания? Прежде всего в том, что атом, который физики представляли себе неизменным и наиболее простым, т.-е. элементарным и неразложимым „телом", оказывается состоящим из еще более элементарных единств или частиц. Предполагают, что в электронах мы имеем перед собою последние элементы бытия. Но разве диалектический материализм утверждает, что атом есть абсолютная граница бытия? Это утверждение присуще метафизическому материализму, но не диалектическому, который абсолютную неизменность именно отвергает.

Ошибочно было бы думать, подобно нашим махистам, что вместе с признанием электронной теории падает материя, как реальность, а вместе с последней, таким образом, и диалектический материализм, который считает материю единственной реальностью и единственно годным орудием для систематизации опыта. Электронная теория есть прежде всего гипотеза об атомистической структуре электричества. Основателями электронной теории являются Вебер и, главным образом, Гельмгольц. Самое название „электрон" принадлежит Стонэ (Stoney), который обозначает этим именем электрические частицы, лишенные механически-инертной массы. Состоят ли все атомы из электронов, это вопрос не решенный, это—гипотеза, которая может и не подтвердиться. Но, помимо этого, разве электронная теория устраняет атом? Она только доказывает, что атом относительно устойчив, неделим и неизменен, что он сам состоит из комплекса или группы „атомов", т.-е. из совокупности более мелких частиц, при чем процессы выделения электронов и производства энергии происходят в пределах самого атома, т.-е. что реальным или материальным субстратом этих процессов является атом. Содержат ли все атомы радиоактивные элементы, это—вопрос, на который современное естествознание ответа не дает. Пока электроны рассматриваются, как элементы тех атомов, которым приписывается радиоактивность. Отли-

чаются ли электроны протяженностью или нет, это — также еще вопрос, на который наука ждет ответа. Во всяком случае превращение весомой материи в невесомую естествознание всегда признавало.

Итак, атом есть тот материальный субстрат, в среде которого происходят различные процессы и превращения. Путем выделения определенного количества электронов один атом превращается в другой, одно „качество" в другое „качество" (радий в гелий и пр.). Но атом, как реальный субстрат, электронной теорией не устраняется.

К сожалению, мы не можем вдаваться в дальнейшие подробности и вынуждены ограничиться сказанным. Из вышеизложенного же следует, что учение о превращении элементов, о переходе „количества в качество" путем скачков представляет, наряду с теорией мутаций (т. е. скачкообразного развития видов) в биологии, блестящее подтверждение правильности и истинности диалектического материализма.

Подведем итоги. С формальной стороны диалектический материализм, как мы видели, дает возможность общеобязательного и объективного познания, благодаря тому, что формы бытия с его точки зрения суть также и формы мышления, что каждому изменению в объективном мире соответствует изменение в сфере восприятий. Что же касается материального момента, то диалектический материализм исходит из признания вещей в себе или внешнего мира или материи. „Вещи в себе" познаваемы. Безусловное и абсолютное диалектическим материализмом отвергаются. Все в природе находится в процессе изменения и движения, в основании которых лежат определенные сочетании материи. Один „вид" бытия переходит, согласно диалектике, в другой посредством скачков. Новейшие физические теории не только не опровергают, но, наоборот, всецело подтверждают правильность диалектического материализма.

ПРИЛОЖЕНИЕ К ГЛАВЕ VII [1]).

Еще о диалектике [2]).

Россия переживает в настоящее время тяжкий внутренний кризис, который весьма сильно чувствуется и в сфере теоретической мысли. Разгромом партийно-политических организаций страна обязана, главным образом, внешним силам; „крушение" же идеологий в значительной степени, если не всецело, приходится отнести на счет культурной неустойчивости и отсутствия прочных „традиций" научного характера у нашей интеллигенции. В стране наполовину крепостнически-феодальной, наполовину буржуазной интеллигенция мечется между двумя крайностями: мистически-богословским догматизмом и вульгарно-буржуазным позитивизмом или эмпиризмом. Поверхностное и легкомысленное отношение ко всякой „идеологии" и ко всякому философско-научному течению есть отличительная и самая выдающаяся черта нашей интеллигенции. Сегодня она торжественно (непременно торжественно, празднично!) хоронит то, чему вчера еще с таким жаром и такой фанатичностью поклонялась. А завтра, будьте уверены, ни пылинки не останется от сегодняшней „веры". И все это без боли, без особого внутреннего трагизма; как будто так оно и должно быть, как будто это вполне в порядке вещей. Притом, заметьте, никогда не исследуется, совершено ли сальто-мортале с достаточным основанием. Наши „скакуны" просто объявляют во всеуслышание: доныне веровал, а отныне не верую.

---

[1]) По поводу книги Я. Бермана „Диалектика в свете современной теории познания".

[2]) Настоящая заметка первоначально была напечатана в журнале „Современный Мир".

И именно потому, что для нашей интеллигенции существуют лишь предметы в е р ы, а не з н а н и я,— именно поэтому и возможны такие частые похороны „миросозерцаний“. Было время,— а это время не за горами,— когда наша интеллигенция увлекалась марксизмом. Теперь же разные писатели из „бывших“ поют ему отходную. Вместе с революцией потерпел крушение и марксизм,— говорят они. Вот послушайте хотя бы г. Изгоева. Ему досконально это известно. Мы не станем отрицать, что операция, известная под названием русской революции, совершена крайне неудачно, что иные операторы обнаружили полнейшее незнание и забвение элементарных основ хирургии. Но чем, скажите на милость, виновата „хирургия“? Почему м а р к с и з м, к а к н а у ч н а я т е о р и я, терпит вследствие этого крушение?

Марксизм больше не удовлетворяет! Этот лозунг производит замешательство в среде самих „марксистов“, которые пускаются в поиски за новой „теорией“, которая способна была бы подвинуть на какое-нибудь активное „действие“. Прескверные „операторы“ создают прескверные теории, сочиняют религии и проч. Таковы занятия более смелых; менее же смелые упражняются все еще в критике различных сторон марксизма, благо такая критика может теперь рассчитывать на успех. Одним из таких строгих критиков является г. Я. Берман, книге которого мы и желаем посвятить несколько страниц.

Г. Берман написал целую книгу о диалектике. Что ж, занятие благородное и дело весьма, весьма полезное, ибо диалектика представляет собою самый сложный и вместе с тем самый глубокий вопрос философии, который, однако, мало разработан. Мы не только не имеем и с т о р и и д и а л е к т и к и, принимавшей различные формы в различное время, но и сама с у щ н о с т ь диалектики представляется для многих темной, крайне запутанной. Казалось бы, перед г. Я. Берманом было обширное поле деятельности. Но... его, видите ли, смутил Бернштейн. И вот вместо исследования сущности диалектики мы на первых же страницах встречаемся с следущей тирадой: „В мировоззрении Маркса оказалось несколько пунктов, которые только потому успешно выдержали натиск нападавших, что оружие, которым пользовались эти последние, оказалось совершенно заржавевшим. К числу тех устаревших частей стройного здания,

воздвигнутого усилиями гениального автора „Капитала", которые, несомненно, требуют ремонта и ремонта капитального, относится, по нашему глубокому убеждению, прежде всего и главнее всего, философское основание марксизма и, в частности, знаменитая „диалектика" [1]). Бернштейн,—полагает г. Берман,—первый из лагеря марксистов „указал на несовместимость диалектики, как пережитка идеалистической философии, с научным характером общественного учения Маркса". Критический пересмотр философской точки зрения Маркса, начатый Бернштейном, должен быть продолжен вплоть до полного согласования исходных пунктов марксовой философии с „новейшими научными завоеваниями", точнее — с концепцией Маха-Авенариуса. В марксизме есть элементы,— и к ним относится, прежде всего, диалектика,— которые не могут быть одобрены „новейшими научными завоеваниями". Диалектика представляет схоластический пережиток идеалистической философии, и марксизм не только логически, но и чуть ли не исторически ни в какой связи с гегелевской философией не находится. „Нам лично наиболее близким к истине представляется взгляд Кунова, по которому зависимость марксизма от диалектики носит чисто внешний характер, идущий, однако, как это видно из приведенных слов Маркса, вразрез с его собственным мнением" [2]). В противоположность Кунову и Берману нам зависимость эта представляется очень тесной, до такой степени тесной, что понимание марксизма без гегелевской философии вообще и диалектики в частности мы считаем прямо-таки невозможным. Постараемся выяснить эту зависимость.

Гегель — абсолютный идеалист. Мышление и бытие для него тожественны. Мышление и есть само бытие. Но Гегель, как выражается Геффдинг, и крайне реалистическая натура. Таким образом, в системе Гегеля замечается внутреннее противоречие, которое завершилось в лице Фейербаха и Маркса торжеством „реализма" или материализма. Вся философия Гегеля представляет собою и логически, и исторически протест против абстрактного мышления и в то же время направлена на утверждение конкретного, реального.

---

[1]) Я. Берман, „Диалектика" etc., стр. 3.

[2]) Я. Берман, „Диалектика" etc., стр. 15.

Борьба этих двух начал составляет внутренний антагонизм, имманентное диалектическое противоречие всей гегелевской системы. В античной диалектике конкретное, реальное, одним словом, действительность исключается чисто-логическим, абстрактно-мысленным. Индивидуальное поглощается универсальным. Античная диалектика неспособна была преодолеть идеи абстрактного тожества бытия; она оставалась в сфере чисто-логического, не находя доступа к бытию, как объективно-конкретному и чувственному. Идея становления, идея процесса сама представляла лишь логическую абстракцию, которая носилась *над* вещами, *над* реальной действительностью. Противоположность между *идеей* и *реальностью*, между субъективным и объективным есть отличительная черта и кантовской философии. Но Кант в отличие от своих предшественников-догматиков понял, что старая абстрактная метафизика подлежит *критике*. Абстрактная, метафизическая точка зрения имеет дело с искусственными отвлечениями, оторванными от живого целого; она берет далее эти идеальные, бессодержательные с точки зрения живого целого абстракции, как готовые, застывшие и неизменные реальности, которые в качестве абстрактно-фиксированного бытия превращаются в безжизненные логические схемы или формы. Чувственное становится таким образом абстрактным. Задача Гегеля же заключалась в превращении абстрактного в чувственное, в конкретное или в *растворении идеи в реальности*. Не *созерцательный*, *деятельный*, а *действительный* характер жизни и познания отличает философию Гегеля. Идея не противостоит реальности, а есть сама реальность, подобно тому, как и реальность, в свою очередь, есть идея. Действительность есть совокупность „активных“ идей-реальностей. Диалектика имеет своей целью не „систему вещей“, а описание ряда действий, деятельностей идей-реальностей. Идеи-реальности не изолированы друг от друга, а находятся в неразрывной связи друг с другом и образуют живое целое, переходя друг в друга и сливаясь в синтетическое единство. Анализ и синтез восполняются взаимно в диалектическом понимании действительности. Абстрактное мышление созерцательно-пассивно; диалектическое — действенно-активно; первое имеет дело с прочными, застывшими понятиями-отвлечениями; второе — с текучей действительностью, которая

не подчиняется формально-логическому закону идентичности и которая по самому существу своему отличается характером общности и противоположности, включая в себе одновременно и сходства, и различия. Абстрактное мышление формально; диалектическое стремится охватить всю полноту и все разнообразие содержания действительности. Отвлеченный формализм устанавливает абсолютные сходства или абсолютные различия вещей; конкретное мышление устраняет эти абсолютные границы и повсюду находит промежуточные формы, постепенные переходы между якобы нерушимыми границами. В опыте, в действительности таких нерушимых границ не существует, и вещи столь же тожественны, сколь и противоположны, столь же сходны, сколь и различны. Эта внутренняя двойственность— самоутверждение и самоотрицание вещи — составляет внутреннюю причину всякой борьбы и всякого движения. Живая жизнь сложнее, богаче и разнообразнее мертвых логических схем и формул, в которые она не укладывается и которыми она не поглощается. Попробуйте установить нерушимую границу между животными и растениями. Формальная логика в интересах исследования устанавливает абсолютные границы, неизменные категории, идеальные тожества, гипостазируя отдельные моменты или совокупность признаков определенного класса явлений; но ведь эти идеальные тожества, эти отвлеченные реальности, которые рассматриваются, как готовые, застывшие и неизменные сущности, представляют собою не более как логические схемы, не более как мыслимые реальности Отвлеченное мышление переносит эти идеальные сущности эти идеальные реальности в объективный мир. В том именно и заключается незаконное притязание абстрактно-формальной логики, что она превращает логические категории в метафизические реальности. Объективность приходится приписывать только опытному миру, эмпирическим реальностям, которые, поскольку речь идет о процессе,— а природа и человеческая история не образуют системы „законченных" вещей, завершенных созерцаний, но именно процессы,—составляют переходные формы, промежуточные ступени между родственными отвлеченными реальностями. Абстрактное мышление схематизирует, „идеализирует" действительность; диалектическое — стремится охватить все конкретное содержание действительности— жизни и истории.

Гегелевская философия есть отрицание абстрактно-формальной философии. Диалектика Гегеля неизбежно ведет к отрицанию чистого мышления, к растворению абстрактного в конкретном, материальном. Тут мы снова наталкиваемся на противоречие в самой системе Гегеля между диалектическим методом и основными тенденциями его философии, заставляющими эту крайне реалистическую натуру оставаться в сфере абстрактного. „Фейербах нашел,— говорит Плеханов,— что философия Гегеля устранила противоречие между бытием и мышлением, выразившееся с особенной выпуклостью у Канта. Но, по мнению Фейербаха, она устранила это противоречие, продолжая оставаться внутри его, т.-е. внутри одного из его элементов и именно — мышления. У Гегеля мышление и есть бытие: „Мысль — субъект; бытие — предикат". Выходит, что Гегель — и вообще идеализм — устраняет противоречие лишь посредством устранения одного из его составных элементов, т.-е. бытия, материи, природы. Но устранить один из составных элементов противоречия вовсе не значит разрешить это противоречие" [1]). А между тем вся диалектика Гегеля направлена против абстрактного мышления; вся она стремится к построению идей из реальностей, абстрактного из конкретного. Однако под конец Гегелем единство идеи и реальности не достигается, и он с еще большей силой, чем его предшественники, утверждает тожество бытия и мышления, идеи и реальностей, т.-е. снова возвращается к абсолютному идеализму, провозглашая истиной бытия мышление. Конкретное включено в системе Гегеля, но в качестве абстрактного момента мышления; реальность противостоит мышлению в сфере самого мышления. Абстрактное обнимает чувственное в форме абстрактного. Таким образом чувственное, реальное бытие устраняется. Но Гегель боролся против формализма, против отвлеченного мышления, которому он противопоставляет конкретное мышление, конкретное или объективное понятие. Внутренним содержанием абстрактного является для Гегеля конкретное, материальный мир. Абстрактное у Гегеля представляет форму конкретного, реального. Между формой и содержанием тут существует противоречие. Гегель согласно духу диалектического

[1]) Г. В. Плеханов, „Основные вопросы марксизма", 1908, стр. 9.

метода стремился к растворению абстрактных идей и форм в конкретно-жизненное содержание. Закон тожества, как и другие формальные законы логики, которыми оперирует абстрактное мышление, „идеален"; он не составляет первоначальной реальности: он — продукт мысли. И вот с точки зрения диалектики формальные абстрактные законы, как продукты отвлеченной мысли, подлежат разложению или превращению в первичные реальности, к которым неизменные категории не применимы. Эмпирическая реальность, материальный мир не знает абсолютно-тожественного бытия, которое может быть лишь предметом абстракции, отвлеченного мышления. Поскольку же Гегель на почве „чистого мышления" облекает абстракции в диалектическую форму, это возможно лишь потому, что абстрактное мышление заключает в себе все богатство *реального мира*, что „мистическая оболочка" облекает конкретное живое содержание, которое и является внутренней пружиной движения понятий. Теперь понятен смысл следующих слов Маркса: „Для Гегеля процесс мышления, который он превратил под именем идеи в самостоятельный субъект, является демиургом действительности, которая сама образует лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное, мыслимое есть не что иное, как материальное, переработанное и переведенное в человеческой голове". Абстрактное основание гегелевской диалектики Маркс заменяет материальным, конкретным. *Истина гегелевской философии есть, таким образом, марксизм.* Если материальный момент в гегелевской философии представляет отрицание абстрактного в отвлеченной форме, но, вместе с тем, имманентное живое содержание понятия или идеи, если для Гегеля материально-чувственное составляет *абстрактную* противоположность идеального, но наряду с этим и реальную фактическую основу диалектического движения понятия, то с точки зрения марксизма (и Фейербаха, конечно) материальное означает положительное утверждение чувственного или, выражаясь языком Гегеля, отрицание отрицания абстрактного. Марксизм составляет, таким образом, необходимый момент в процессе развития немецкой классической философии. Более того: он — логическое завершение последней. И кто не понимает этой связи марксизма с гегельянством, тот не имеет понятия ни о том, ни о другом.

Теперь ясно, что понятие идеи реальности приобретает свой глубокий смысл впервые в философии Маркса. Идеи, порожденные действительностью и с ней совпадающие, суть „реальности" и своего рода „idées force" (термин Фуллье), идеальные силы, направляющие, в свою очередь, действительность. Идеи-реальности — субъективно-объективны. Правильно понятый марксизм составляет единственно научную теорию познания. Говорить о крушении марксизма—это все равно, что говорить о банкротстве науки вообще, ибо „марксизм есть такое научное направление, которое ставит себе целью **познать** мир, чтобы из такого познания почерпнуть силу **изменить** мир" (Каутский).

Нам думается, что в предыдущих рассуждениях читатель найдет ответ на возражения г. Бермана и других критиков, которые видят в диалектике схоластический пережиток идеалистической философии, не находящийся ни в какой внутренней связи с философией марксизма. Исходя из „новейших научных завоеваний", г.г. критики возвращаются, однако, к абстрактной формальной логике и к точке зрения идеализма. Мы не станем останавливаться на критике Берманом „диалектических схем", которые, как мы старались показать, фактически имели и у Гегеля своим содержанием эмпирическую реальность и которые, таким образом, не должны играть роли априорных принципов или форм, против чего боролся в сущности сам Гегель. Прежде всего реальный мир подлежит изучению и объективному исследованию; если же оказывается, что **действительность**,—а не только **мышление**, как думает г. Берман,—диалектична и укладывается в определенные схемы, то это уж вина не наша. „Современная мысль,—говорит г. Берман,—справляется с бесконечным разнообразием действительности при помощи системы понятий, которые закрепляют в одно целое известные, общие данной группе явлений свойства и таким образом дают нам возможность ориентироваться среди подавляющей нас массы различных явлений. Но мы не считаем эти понятия за реальности, в том смысле, что они существуют в вещах в виде их части" [1]). Таким образом, отвлеченная реальность которая является продуктом формальной

[1]) Я. Берман, „Диалектика" etc., стр. 201.

логики, абстрактного мышления, по словам самого Бермана, не существует объективно. Формальная логика рассматривается, как эвристический принцип, которым мы руководствуемся в известных целях. С другой же стороны, сама действительность не укладывается в конечные, не подлежащие изменению формы мышления и представляет, с точки зрения махизма вообще и Бермана в частности, „всеобщее непостоянство и изменчивость". Махизм отвергает „реальность идеи субстанции". „На место абсолютного постоянства или абсолютной изменчивости" он „ставит понятие относительного постоянства и относительной изменчивости". Но ведь понятие относительного постоянства заключает в себе одновременно и понятие устойчивости, т.-е. неизменности, и понятие изменчивости, т.-е. неустойчивости. Таким образом действительность есть диалектическое противоречие. И если задача науки заключается „в описании действительности, в приспособлении нашего мышления к фактам в целях предвидения фактов" [1]), то очевидно, что конкретная действительность с ее противоречиями должна получить „отражение" в мышлении и что абстрактно-формальная логика, оперирующая неизменными категориями, для этого недостаточна. Отвлеченное мышление, стало быть, дает нам лишь отвлеченные реальности, которые не имеют объективного бытия; она не овладевает вполне этим бытием. Стоя на почве формальной логики и признавая, что абстракции не имеют реального бытия, г. Берман (то же самое относится к махизму в целом) отвергает „реальное начало", существование объективного мира вне нас. С другой стороны, для того, чтобы „всеобщее непостоянство и изменчивость" реального мира получили свое „отражение" в мышлении, т.-е. были бы доступны объективному познанию, необходимо пользоваться диалектическим методом, а не формально-логическим. От отвлеченного мышления нет перехода к конкретному бытию, а от конкретного бытия нет перехода к отвлеченному мышлению. Отвлеченное мышление путем гипостазирования отвлеченных реальностей, логических абстракций, ведет к матафизике. Отрицание же „реального начала" ведет неизбежно и неминуемо к абстрактному нигилизму и абсолютному идеализму. „Всякое явление (вещь – воспри-

[1]) Я. Берман, Ibid., стр. 207.

ятие),—говорит г. Берман,—мы можем рассматривать, как комплекс элементов (ощущений). Эти элементы, конечно, на опыте никогда не встречаются отдельно друг от друга, а только в связи с другими, и если мы, тем не менее, говорим об элементах, то мы можем делать это только мысленно, путем абстракции, т.-е. отвлечения от других элементов" [1]). Внешний (и внутренний, конечно) мир составляет только комплекс ощущений или представлений; ощущение возводится в реальность, несмотря на то, что она является продуктом абстракции. Отожествление ощущения с реальностью ведет к отожествлению идеи с реальностью. Таким образом, мы возвращаемся к гегелевскому пониманию идеи-реальности. Телесным объектам невозможно приписать объективную реальность; мы можем их без остатка разложить на субъективно-определенные ощущения; весь внешний мир составляет совокупность представлений или созерцаний, или ощущений. Таким образом феноменализм Маха означает возвращение к идеализму Гегеля,—к объективному идеализму, поскольку ощущение или элемент признается существующим независимо от всякого субъекта. Подведение такого фундамента под здание марксизма означает действительно крушение последнего. И не удивительно поэтому, что единомышленники г. Бермана, для которых неприемлем диалектический материализм с его конкретным мышлением, дающим возможность избегнуть Сциллу окаменелых метафизических понятий и Харибду расплывчатого психологизма с его абсолютно-калейдоскопическим релятивизмом, превращающим действительность в фантастическую игру и лишенную закономерности и внутренней связи пляску ощущений, ищут успокоения в „новом религиозном сознании".

---

[1]) Я. Берман, „Диалектика" etc., стр. 212.

ГЛАВА VIII.

Неоюмизм.

1.

Расцвет материализма в Германии совпадает с общественным подъемом в этой стране. Но как только революционная волна улеглась и наступила общественная реакция, на философском горизонте снова появились идеалистические доктрины. Возрождается кантианство в форме „неокантианизма“ (1855 г.). Ни для кого не тайна, что неокантианство возникло как реакция против материализма и атеизма и с самого же начала стало в оппозицию к материалистической философии. Мы не можем остановиться на разборе и критике неокантианской литературы, так как это теперь не входит в нашу задачу. Следует отметить лишь то, что раз учение Канта возродилось, то вместе с ним воскресли и все противоречия, неизбежно связанные с признанием вещи в себе с одной и априорных функций субъекта, применимых лишь к явлениям и исключающих вещь в себе, с другой стороны. Философы очутились перед дилеммой: или стать на точку зрения материализма с его признанием объективно реального мира (вещи в себе), вызывающего и определяющего содержание сознания, или же отбросить вещь в себе, как несовместимый с „имманентностью“ явлений и „априорностью“ функции рассудка элемент, и стать на точку зрения субъективного идеализма. Неокантианцы нашли (разумеется, не все) оригинальный выход из этой дилеммы... в сочетании всех противоречивых элементов кантианства в одно противоречивое целое. Более последовательные же отбросили материалистический момент в учении Канта и открыто перешли к идеализму.

Неокантианское движение подало снова повод к возрождению феноменализма и к возвращению к тем мыслителям, преодоление которых было задачей Канта. Одной из разновидностей субъективного идеализма, имеющей своим исходным пунктом учение Канта, является так наз. имманентная философия.

Один из представителей эмпириокритицизма,—мы имеем в виду Маха,—сам признается, что учение Канта натолкнуло его на ту мысль, что „вещь в себе"—совершенно лишний балласт... Устранив из учения Канта вещь в себе и априорный рационалистический элемент, мы получаем снова и „юмизм" или неоюмизм.

Читатель понимает теперь, что в философии Маха и Авенариуса нет ни одного атома „современности". Но беда, разумеется, вовсе не в том, что эта якобы „современная" госпожа оказывается хорошо знакомой нам и весьма почтенной старушкой. Если философия Маха и Авенариуса представляет второе издание философии Юма, то „шуппизм" является той же разновидностью юмизма на почве кантианизма. Общим элементом „шуппизма" и „махизма" мы считаем феноменализм. Как Мах и Авенариус, так и Шуппе одинаково исходят из анализа чистого опыта, т.-е. из содержания нашего сознания, отрицая абсолютно-реальное бытие. Но в то время как „шуппизм", устраняя вещь в себе из учения Канта, признает учение об априорных функциях рассудка, махизм отвергает априоризм и становится всецело на точку зрения эмпиризма и сенсуализма Юма.

Имманентная философия [1]) знаменует попытку снова сочетать априоризм, т.-е. формальный рационализм, с чистым содержанием восприятий при условии отрицания вещи в себе. Имманентная философия приводит снова к рационалистическому феноменализму Фихте.

Точка зрения Маха и Авенариуса может быть охарактеризована, как сенсуалистический феноменализм, исключающий как вещь в себе, так и априоризм. Исходным пунктом сенсуалистического феноменализма является совокупность ощущений,—чувственное восприятие.

Результат, к которому привело развитие английского эмпи-

[1]) Собственно говоря, термин „имманентная философия" одинаково применим к обоим направлениям, т.-е. как к „шуппизму", так и к „махизму".

ризма, гласит: существует то, что дано в восприятии, и, наоборот, все, что дано в восприятии, существует. Мы видели, что на эту же точку зрения стал и Кант и что эта точка зрения привела его к догматическому утверждению о непознаваемости вещей самих по себе. Рассуждение Канта сводилось к следующему: все, что познаваемо, должно быть дано в созерцании и, должно стать предметом восприятия. Но все, что становится предметом восприятия, есть „явление", не существует независимо от субъекта, а имеет место только в нас самих. Следовательно, вещь в себе или познаваема, тогда она составляет только явление, т.-е. существует лишь в нас, или же вещь в себе существует вне нас, тогда она непознаваема. Фихте отвергает вещь в себе...

На чем основано наше утверждение, что вещь в себе существует вне нас?—спрашивает этот мыслитель. На том „знании", гласит ответ, что вещь в себе действует на нашу чувственность.

Но знать, что предмет действует на нас, значит мыслить предметы действующими на нашу чувственность. Вещь в себе оказывается нашим понятием, созданным нами для ограничения нашей чувственности и т. д.

На этой же точке зрения Фихте стоят в сущности и последователи имманентной философии.

Таким образом, неокантианизм привел к разложению учения Канта на его составные части. Мы констатируем только результат развития неокантианства. Остановиться же на самом процессе этого развития мы не считаем возможным. Неокантианизм выделил снова отдельные „моменты" учения Канта в качестве самостоятельных философских направлений. Мы пройдем мимо имманентной школы и остановимся лишь на эмпириокритицизме и, главным образом, на некоторых сторонах учения Маха.

Для этой цели мы воспользуемся прежде всего одной выпиской из „Механики" Маха.

„Природа,—говорит он там,—составляется из данных чувствам элементов.

„Первобытный человек схватывает прежде всего такие комплексы этих элементов, которые отличаются относительной устойчивостью и наиболее для него важны.

„Первые и самые древние слова, это—названия „вещей". В этом уже кроется абстракция от „среды" (Umgebung) вещей, от беспрерывных малых изменений, которые эти комплексы претерпевают и которые, как менее важные, не принимаются во внимание. В природе нет неизменных вещей. Вещь, это—абстракция, имя, символ для комплекса элементов, от изменений которых мы отвлекаемся. То обстоятельство, что мы весь этот комплекс обозначаем одним символом, объясняется тем, что мы имеем потребность вызвать все связанные вместе впечатления сразу. Когда же мы (на высшей ступени развития) сосредоточиваем внимание на изменениях, мы естественно не можем одновременно признавать и **неизменность**, если не желаем прибегнуть к „вещи в себе" и тому подобным противоречивым представлениям. Ощущения также не являются „символами вещей". „Вещь" это—скорее мыслимый символ для комплекса ощущений, которому присуща относительная устойчивость. Не вещи (тела), а цвета, звуки, „давления", пространства и т. д., то, что мы обыкновенно называем ощущениями, суть действительные элементы мира" [1]).

В приведенных словах заключается, по нашему мнению, вся философия Маха. Тут имеется на-лицо и так наз. „гераклитизм", который, вероятно, соблазняет многих марксистов, и „психологизм", разлагающий весь мир на психические элементы, и своеобразный „символизм", который ведет в область абстракции и отвлекает от конкретной действительности. В этом же параграфе „Механики" говорится далее и об экономии мышления, и о проблеме причинности и проч.

Задача, которую поставил себе Мах, как известно, исключительно **методологическая**. Маха нисколько не занимает вопрос о **материале** познания. Метод же, как способ исследования явлений, имеет дело с **формальными** условиями познания. Так думают сторонники „махизма". Но верно ли это? Неужели **метод** исследования не находится ни в какой связи с „материей" познания? Неужели метод или формальные условия познания не определяются **содержанием** или **материальными** „условиями"? С точки зрения **трансцендентального** метода материал познания безразличен, так как **формальные** условия познания в сущности созда-

[1]) Mach, „Die Mechanik", 4. Aufl, S, 512.

ют и самый предмет познания. Но так рассуждать может только рационалист, так как он содержание мира выводит из понятий или из форм рассудка. Иначе же обстоит дело с точки зрения эмпирика, долженствующего выводить „формы", т. е. общие предпосылки познания, из данного в опыте материала или содержания. Природой исследуемого объекта определяется, таким образом, до известной степени и метод исследования. Признавая универсальным содержанием мира материю, а формой ее существования—движение, диалектический материализм, напр., приходит к признанию „универсального" метода познания и исследования явлений. Монизм методологический возможен лишь на почве монизма субстанциального; формальное единство определяется реальным или материальным единством, представляет, если угодно, отвлечение от последнего [1]).

Наше мышление определяется всецело реальным бытием, вследствие чего и наши идеи, представления и понятия имеют объективно-реальную значимость. Общие определения рассудка, наоборот, имеют всеобщую реальную значимость лишь потому, что они абстрагированы от конкретной действительности, от бытия.

„Нет мышления без противостоящего ему бытия, над которым оно оперирует",—говорит тот же Тренделенбург [2]).

Как бы Мах ни „отмахивался" от реального принципа вещей, он в силу приведенных соображений вынужден будет иметь дело с определенным содержанием мыслимого, с эмпирическим материалом, над которым его мышление будет оперировать. Таким реальным содержанием оказываются у Маха комплексы ощущений; этими комплексами ощущений опре-

---

[1]) В этом смысле Тренделенбург вполне прав, когда он замечает: „Die Logik ist kein Erzeugniss des reinen Denkens, wie sie behauptet, sondern an vielen Stellen eine sublimirte Anschauung, eine anticipirte Abstraktion der Natur" („Logische Untersuchungen", 1870, I. B., S. 78, Leipzig). И именно потому, что диалектическая логика оказалась продуктом не чистого мышления, а опыта, абстракцией от абсолютно реального бытия,—именно потому-то диалектический материализм и кладет в основу диалектики материалистическое понимание природы и истории (ср. также предисловие Плеханова к „Людвигу Фейербаху").

[2]) „Geschichte der Kategorien", S. 364; ср. также „Logische Untersuchungen", S. 136 и др. Читатель видит, что Плеханов вполне прав, когда замечает, что Тренделенбург воевал собственно с идеалистической диалектикой.

деляется его **метод** исследования, который по необходимости принимает вид „**психологизма**". Мах стоит на почве „опыта", одностороннего сенсуалистического эмпиризма, отожествляющего чувственные восприятия с **предметами** восприятий. Содержанием такого „чистого опыта" являются ощущения или непосредственные переживания, составляющие, таким образом, ту „материю", от которой он абстрагирует свой **монистический метод**.

Реальным элементом бытия становится **ощущение**, которое провозглашается абсолютной действительностью. Материя превращается в совокупность психических имматериальных качеств [1]). Известный физиолог Ферворн, разделяющий точку зрения Маха, так характеризует психологический метод:

„Проблема,—говорит он,—заключается не в том, чтобы объяснять психические явления материальными, а скорее в том, чтобы сводить материальные явления, которые суть, точно так как и все другие психические явления, не что иное, как представления психики (Psyche), к их психическим элементам" [2]).

Точно так же и Мах видит задачу науки в том, чтобы „построить всякое физическое переживание из ощущений, т.-е. из психических элементов" [3]). Непосредственным данным являются, с точки зрения психологистов, ощущения, внутренние переживания. А потому внешний мир, физическое должно быть сведено к психическим элементам. А если это так, то как Мах, так и Ферворн одинаково стоят на почве „панпсихизма" или психомонизма и, стало быть, протестовать против термина „психомонизма" венскому физику нечего [4]).

---

[1]) Что епископ Беркли и отец церкви Григорий Назианзин объявили материю суммой имматериальных качеств, об этом уже была речь. Для Лейбница материя также есть лишь „явление" духовных субстанций. (Leibniz,—„Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand", кн. IV, глава 3).

[2]) Verworn, „Allgemeine Physiologie", I, стр. 40.

[3]) Mach, „Erkenntnis und Irrtum", 1905, S. 12; ср. русск. перев., стр. 21, примечание; ср. также учение Богданова о „всеобщей подстановке". Под внешний материальный или физический мир **подставляются психические комплексы**.

[4]) На почве „психомонизма" или „панпсихизма" стоит и Богданов. Он употребляет, как известно, термин „эмпириомонизм", но суть дела от этого „слова" не меняется. „**Психомонизм**" объединяет одинаково Маха, Ферворна, Авенариуса, Богданова и проч.

Таким образом, мы видим, что психологический метод рассматривает содержание мира, как состояние сознания, сводя „физическое“ к непосредственным переживаниям. Материал познания, а равно и материал мира предрешаются психологическим методом.

И обратно, психологический метод является неизбежным следствием психологизма вообще или точки зрения опыта.

„Чистый опыт“ сводит все сущее к одному реальному элементу—к ощущению. Но так как в эмпирическом созерцании нам дан „дуализм“ физического и психологического, то сведение физических и психических явлений к единству на почве чистого опыта в сущности невозможно. Ощущения образуют совокупность субъективных переживаний. Из этих субъективных элементов необходимо построить реальный мир. И так как выйти за пределы непосредственно данного феноменалисты считают невозможным, то они вынуждены принимать чувственные ощущения за реальный мир.

Внешний мир, полагают сторонники имманентной философии, не только не доступен восприятию, но и не мыслим. Верно ли это утверждение? Разумеется, если под имманентным понимать содержание сознания, а под трансцендентным то, что не может стать предметом восприятия, тогда необходимо признать, что трансцендентное не может быть одновременно воспринимаемо и не воспринимаемо.

Но ведь речь вовсе не идет о том, что восприятия, как содержание сознания, имеют, как таковые, и бытие вне субъекта. Материалисты утверждают нечто совершенно другое, а именно то, что трансцендентное, как воспринимаемое, отлично от имманентного, как содержание восприятия. Под „воспринимаемым“ материалист понимает вовсе не содержание сознания, а то, что посредством действия на наши внешние чувства становится предметом сознания. Не содержание сознания трансцендентно,—этой нелепости ни один материалист никогда не утверждал,—а предметы восприятия трансцендентны. Феноменалисты действительно не могут с своей точки зрения найти выход к объективно-реальному миру, ибо в случае признания ими внешнего мира они впадают в неразрешимое противоречие. В самом деле, признать мир имманентным содержанием сознания и вместе с тем

утверждать трансцендентность мира значит объявить содержание сознания существующим вне сознания. Но ведь это противоречие не может быть присуще материализму. Более того, только материализм и устраняет это противоречие.

Возьмем другое рассуждение феноменалистов. Объект, говорят они, может быть мыслим только субъектом и так как вне субъекта нет объекта, так как само понятие трансцендентного находится в зависимости от субъекта, то отсюда делается то заключение, что трансцендентное само существует в субъекте.

В одном месте своей логики Шуппе замечает след.: „Если я отвлекаю мышление от мыслимых вещей, то хотя, согласно одной реалистической теории, остается несомненным существование немыслимых вещей, но ведь очевидно только в том случае, если я их мыслю, как немыслимые“ [1]). В другом месте тот же Шуппе говорит, что всякое бытие, которое может стать объектом мышления, всегда, по самому своему существу, уже является содержанием сознания и, как таковое, следовательно, существует в „я“, что бытие, которое не является содержанием сознания, представляет contradictio in se [2]). Приведенные мысли претендуют на большое глубокомыслие, но в сущности они противоречивы по самому своему существу. Это—тот же берклеевский софизм, который гласит: так как я мыслю бытие, то последнее есть только мысль, т.-е. бытие есть только мыслимое бытие, но не объективно-реальное.

Из того несомненного и никем не оспариваемого факта, что нет понятия или сознания бытия без мыслящего субъекта или сознания, выводится заключение, что то, что это понятие обозначает—реальное его содержание, предмет, не существует без „сознания“, т.-е. без субъекта. Раз мы отождествляем понятие вещи с самой вещью, то ясно, что „бытие, которое не является содержанием сознания, представляет

[1]) „...denke ich andererseits das die Dinge denkende Denken weg, so ist zwar nach einer realistischen Theorie die Existenz der ungedachten Dinge gesichert, aber doch offenbar nur wenn ich sie mir als ungedacht denke“ (Schuppe, „Erkenntnistheoretische Logik“, Bonn 1878, S. 26).

[2]) Там же, стр. 69.

contradictio in se". Но при чем же тут опять материалисты, которые в этой ошибке и в этом „отожествлении" не повинны? Сторонники „одной реалистической теории", о которой говорит Шуппе, действительно сделали бы грубую логическую ошибку, если бы... если бы придерживались точки зрения Шуппе, Маха и проч.

Материалисты строго различают представление бытия от самого бытия, а потому для них бытие, как реальное содержание, существует независимо от представления бытия. Понятие или представление бытия действительно находится в зависимости от сознания субъекта и падает вместе с ним. Бытие же само по себе, т.-е. внешний мир, существует независимо от какого бы то ни было сознания. В каких же „неразрешимых противоречиях", спрашиваем мы еще раз, повинна „одна реалистическая теория"?

Внешний мир действительно существует, рассуждает феноменалист, но он существует, как содержание сознания. Объект создается субъектом, и в этом смысле опять утверждается неотделимость мира от сознания.

Во всех таких утверждениях истинное отношение между сознанием и внешним миром „поставлено на голову", так как в действительности субъект создается в процессе развития объектом, так что сознание неотделимо от внешнего мира, от объектов.

Когда феноменалисты говорят о неотделимости бытия или внешнего мира от сознания, они опять-таки подставляют под реальный внешний мир наше представление о внешнем мире, которое, разумеется, неразрывно связано с сознанием, так как нет представлений вне „представляющего", нет познания вне „познающего".

Человеческое „я" является для феноменалиста высшим критерием бытия. Наличное содержание этого „я" есть непосредственно данное и, как таковое, оно не нуждается ни в чем другом, более „первоначальном". Оно образует исходный пункт и высший критерий всякого познания. Только то, что может быть „оправдано" перед судом нашего „я", только то, что является непосредственным переживанием его,— только это и может претендовать на реальность и объективность. Наше „я" представляет то общее понятие, под которое подводится вся

совокупность вещей. Предметы становятся предикатами своего „я".

В противоположность идеалистам материалисты исходят из понятия *действительности*, которая является единственным критерием истинности познания. Так как предметом познания для материалиста является действительность, то очевидно, что с его точки зрения идеи и понятия наши должны находиться в гармонии и соответствии с этой объективной действительностью. В то время, как феноменалист самым достоверным считает переживание своего „я" и в силу этого вынужден сводить все объективное к субъективному, материалист рассматривает и само сознание, как часть действительности, к которой необходимо „сводить" все субъективное, т.-е. наши представления и идеи. *Предмет* познания служит одновременно и *критерием* истинности и объективности и познания.

С точки зрения юмизма, а стало быть, и махизма, содержание нашего „я" по самой своей природе двоится на субъект и объект. *Наличное содержание сознания является условием бытия объектов*. Определенное содержание *объективно* лишь постольку, поскольку оно составляет переживание не индивидуального, а коллективного сознания. Но эта точка зрения внутренне противоречива, так как само коллективное сознание есть прежде всего непосредственное переживание индивидуального сознания. Прежде чем основывать истинность и объективность познания на содержаниях или переживаниях коллективного „я", необходимо предварительно установить „истинность" бытия субъектов. Из сферы индивидуального сознания нет выхода. Вполне прав поэтому Шуберт-Зольдерн, когда он отрицает абстрактно-логическое „я", частью которого будто бы является индивидуальное „я". Он открыто становится на точку зрения солипсизма.

Признавая „принципиальное равенство людей", Авенариус (и Мах) вынужден выводить „объективное" из наиболее общего содержания индивидуальных „я", т.-е., вернее говоря, вынужден отожествлять „объективное" с общими всем *субъектам* переживаниями.

Кант различает трансцендентальное сознание от эмпирического или индивидуально-психологического. Первое имеет объективное и всеобщее значение, поскольку оно встречается во

всяком сознании; второе имеет лишь субъективное значение. Формальное и абстрактное „я“ или так наз. „сознание вообще“ создает объективный мир и составляет критерий истинности.

Но понятие всеобщего логического сознания не вяжется с психологизмом Авенариуса-Маха, для которых существует одно только эмпирическое сознание с его равноценными переживаниями. С точки зрения психологизма невозможно отдавать предпочтение одному содержанию индивидуального „я“ перед другим. Психологизм приходит в противоречие с самим собой, когда он противопоставляет понятие объективного, как „общезначимого“, „всеобщего“—субъективному, как случайному и индивидуальному. „Психологизм“ смешивает логическое сознание с эмпирическим. Психологизм исходит и необходимо должен исходить из признания равноценности всех переживаний индивидуально-эмпирического сознания и немедленно же приходит в противоречие с самим собой, как только он пытается установить какой бы то ни было критерий объективности познания. С точки зрения „психологизма“, мы не имеем вовсе никакой возможности выделить объективное и противопоставить его субъективному; для установления такого различия у нас нет никакого критерия. Но так как психологически они все же видят себя вынужденными провести различие между объективным и субъективным, то вводят чисто „логический“ момент, который составляет отрицание психологизма; различие между объективным и субъективным ведет к отрицанию равноценности переживаний.

Элементы, из которых конструируется мир, суть, по мнению Маха, ощущения, т.-е. психологические феномены, в основании которых не лежит никакой материальный субстрат. Как ощущения, эти элементы мира не могут представлять собою нечто устойчивое. Они вечно текучи. Таким образом, получается процесс, лишенный всякой материальной основы. Существует абсолютное ничто, находящееся в процессе вечного движения и изменения. Вся эта теория познания покоится на отожествлении объективного с внутренним процессом нашей психики, т.-е. субъективным.

Один из последователей Маха пишет: масса, сила и т. п. суть (по Маху) только понятия, образы нашей фантазии, а не

вне мышления существующие реальности. Такие реальности вовсе не доступны нашему познанию. Познавать нечто существующее вне нас мы не имеем никакой возможности. Но допустим уже, что это было бы возможно, что существующие вне нас реальности и были бы нам доступны, тогда мы не могли бы применить к ним законов логики, которые являются нашими законами и применимы лишь к нашим понятиям, как продуктам нашего мышления[1]). Прежде всего необходимо спросить: раз неизвестна реальность, то откуда Клейнпетеру известно, что законы логики неприменимы к этой реальности? Очевидно, что махист Клейнпетер с самого начала исходит из догматического предположения, что наши понятия и реальность, „законы логики" и объективные законы действительности — различны. Но что дает Клейнпетеру право утверждает это? Мы не знаем. Клейнпетер догматически противопоставляет субъект объекту, мир понятий—миру вещей самих по себе и, таким образом, сам же отрезывает себе возможность применения законов логики или наших понятий к объективному миру. Клейнпетер и все его единомышленники упускают из виду то обстоятельство, что законы логики—результат процесса приспособления субъекта к объективной действительности, что субъект не противостоит „метафизически" и абсолютно объекту, а, наоборот, сам же является одновременно и объектом, так что законы объективной действительности суть одновременно и „законы логики". В действительности,—говорит вполне справедливо Плеханов,—основные формы нашего мышления не только вполне соответствуют тем отношениям, которые существуют между вещами в себе, но и не могут не соответствовать им, потому что иначе сделалось бы невозможным наше существование вообще, а следовательно, и существование наших „форм мышления". Правда, мы очень способны ошибаться в изыскании этих основных форм, мы можем принять за категорию то, что вовсе не есть категория, но это—вопрос другой, прямого отношения сюда не имеющий. По его поводу мы ограничимся одним замечанием: когда мы говорим о познаваемости внеш-

---

[1]) Kleinpeter, „Ueber Mach's und Heinrich Hertz prinzipielle Auffassung der Physik", Archius fur sustematische Philosophie, V. B.

него мира, мы вовсе не хотим сказать этим, что первый встречный философ имеет о нем правильное понятие" [1]). Именно так. Поскольку наши идеи не имеют реального значения, не абстрагированы от действительности, они являются продуктами нашей фантазии. Элементы, над которыми фантазия работает, взяты, разумеется, из конкретной действительности, но формы соединения и комбинирования этих элементов субъективны. Наше воображение комбинирует эти элементы согласно законам ассоциации. Но понятия, долженствующие иметь научное значение, необходимо должны соответствовать объективной связи вещей. Кто исходит из чисто-психологического понимания вопроса, как неокантисты, для кого мир исчерпывается психологическими переживаниями,—тот не знает другой связи явлений, кроме „ассоциативной". Закон связи явлений совпадает с законом связи непосредственных переживаний. „Махисты" же или неокантисты не знают других категорий, кроме психологических. Психологические категории и ассоциативная связь отожествляются неокантистами с объективно-реальной связью вещей, с категориями „онтологическими".

Психологист отожествляет содержание мышления с тем, что мыслится. Нет вовсе никакого содержания без акта мышления, нет содержания суждения вне мыслящего субъекта. В силу этого человек является „мерой" истины. Истина существует лишь для человека и лишь постольку, поскольку она составляет предмет нашего суждения. Чтобы стать истинным, данное суждение должно быть кем-нибудь мыслимо и кем-либо „высказано". Содержание суждения, словом, неотделимо от мыслящего субъекта и не может быть абстрагировано от логического акта, подобно тому, как содержание восприятия не может быть абстрагировано от субъекта восприятия, с которым предмет восприятия неразрывно и нераздельно связан и вне которого он вообще немыслим. Это взаимоотношение логики и психологии определяется всей точкой зрения психологизма. Прежде всего он вынужден исходить из признания переживаний материей опыта. В основании наших логических понятий и суждений лежат факты

[1]) Энгельс, „Людвиг Фейербах", примечание Плеханова, стр. 110.

сознания. Психология составляет главный центр и фундамент философии вообще. Раз это так, то логика имеет своей задачей констатировать определенные факты сознания, их ассоциативную связь с целью описания их согласно экономии мышления, т.-е. логика является частью психологии, правильнее было бы сказать, что она совпадает с ней. Формы логики не представляют, с точки зрения психологизма, чего-то самостоятельного. „Мышление не имеет дела с пустыми формами, а с живым, непосредственным или мысленно представляемым содержанием“ [1],— говорит Мах.

Поскольку субъект мыслит, он с точки зрения психологизма ошибаться не может, так так всякое содержание сознания истинно уже по тому одному, что оно нам дано. Все данные субъекту переживания одинаково действительны и, стало быть, одинаково истинны. Так как за отрицанием объективного критерия все переживания сознания равноценны, то всякое переживание составляет предмет мысли, как всякий предмет мысли есть факт сознания. Истинность известных содержаний сознания определяется простым фактом их наличности и их мыслимости. Если речь идет об эмпирически индивидуальном сознании, то ясно, что все переживания его объективны. Но не лучше дело обстоит и в том случае, когда под „объективным“ подразумевают „общезначимое“, т.-е. содержание, данное всем нормально-организованным субъектам. Признание содержания индивидуально-эмпирического сознания объективно-истинным неизбежно ведет к субъективизму... Возможно ли преодолеть субъективизм посредством понятия всеобщего или коллективного сознания или понятия „социально организованного опыта“?

Формальный или трансцендентальный идеализм признает формы сознания всеобщими и необходимыми. Содержание сознания превращается в опыт вследствие применения к ним общеобязательных форм мышления, обеспечивающих, таким образом, и общеобязательность содержания сознания. Объективные суждения возможны лишь потому, что в основе понятий, абстрагированных от чувственного содержания, лежит

[1] Mach, „Erkenntniss und Irrtum“, S. 178.

чистое понятие рассудка, данное нам до всякого опыта. Содержание чувственных восприятий субсуммируется под чистое понятие рассудка. Это именно обстоятельство и делает возможным образование общеобязательных и объективных суждений.

Откуда же берет критерий объективности и общеобязательности психологизм? Трансцендентальный идеализм видит этот критерий в трансцендентальном сознании, в формах познания. Материализм считает критерием истинности и объективности внешний мир, реальный предмет. Совершенно иначе обстоит дело с психологизмом. Он отрицает внешний мир, независимое от сознания бытие предметов, разлагая последние на психические элементы, на переживания. С другой стороны, психологизмом исключается и формальный априоризм. Объективность и общеобязательность опыта определяется „материей", содержанием психики. Материал опыта является и источником объективности и общеобязательности познания [1]). Психологисты вполне правы, если они полагают, что формальные элементы сознания не в состоянии гарантировать общеобязательности и объективности содержания, материала познания. Признавая всеобщее или нормальное сознание, психологист вынужден искать критерий объективности в том содержании эмпирического сознания, которое (содержание) дано всякому нормально организованному субъекту.

Прежде всего необходимо заметить, что с точки зрения феноменализма мы вовсе не имеем права утверждать, что вне меня существует еще другой субъект да еще с каким-то мне недоступным сознанием. Чтобы возможно было определить „объективность" какого-либо содержания сознания, необходимо, чтобы существовал предмет познания и, по крайней мере, два субъекта. Без предмета нет материала или содержания, относительно которого высказывается определенное суждение. Затем необходимо установить взаимное соответствие переживаний двух субъектов. Спрашивается, как установить это соответствие? Чем оно определя-

[1]) Некоторые сенсуалисты, напр. Лаас, исходят из понятия „сознания вообще" Канта. Мы видим в этом большое противоречие. Нет никакого сомнения в том, что признание наличности „сознания вообще" находится в непримиримом противоречии с исходной точкой сенсуалистического эмпиризма.

ется? За отсутствием абсолютной реальности приходится сравнивать два переживания двух субъектов. Соответствие, стало быть, должно быть установлено между содержанием моего сознания и содержанием другого сознания. Но противостоящий мне субъект, сознание В, является для меня таким же переживанием или содержанием сознания, как и предмет, подлежащий познанию.

Материальный объективизм объемлет собою психические переживания коллективного субъекта, так что в отличие от формального объективизма подчеркивается также общеобязательность содержания сознания [1]). На почве общих коллективному субъекту формальных и материальных моментов мышления возникает объективизм познания. Чтобы возможно было преодолеть субъективизм, понадобилось ввести коллективный субъект, заранее включающий в себе индивидуальные субъекты, как абсолютные реальности. Чтобы возможно было, далее, преодолеть формализм, на почве которого невозможно обоснование объективизма содержания, прибегают к объективации общих всем субъектам переживаний, которые превращаются в реальности. Из всей суммы переживаний совокупности индивидуумов выделяются те, которые присутствуют во всяком сознании. Эти общие всем субъектам переживания образуют „объективный мир". Индивидуальное сознание считает соответственно этому мерилом объективности и истинности определенного содержания своего сознания „коллективное" или „родовое" переживание.

Но что такое коллективный субъект? Очевидно, что этот коллективный субъект не может существовать независимо от индивидуальных субъектов. Говорить же о коллективном сознании, как о самостоятельном субъекте познания, — значит говорить о несуществующей вовсе бесплотной абстракции. Если же под коллективным субъектом понимать совокупность эмпирических сознаний множества индивидуумов, то непонятно, почему мы должны отдавать преимущество содержанию одного эмпирического сознания перед содержанием сознания двух, трех или любого числа индивидуумов вообще. Так как нет

---

[1]) Как формальный, так и материальный объективизм возможны только при условии признания существования внешнего материального мира.

никакого самостоятельного всеобщего субъекта, частью которого являлось бы индивидуальное „я“, то мы неизбежно остаемся в сфере индивидуального сознания. Другого выхода для феноменалиста существовать не может.

Непоследовательный феноменалист, допускающий существование других субъектов, „принципиальное равенство“ последних, вынужден объяснить факт соответствия между содержаниями сознания различных субъектов. „По отношению к „физическим“ комплексам,—говорит Богданов,—содержание опыта у „сочеловеков“ согласовано, в чем и заключается „объективность“, т.-е. общезначимость этих комплексов и их соотношений. Напротив, по отношению к „психическим“ комплексам опыт согласован только для каждого человека в отдельности и не согласован у различных людей,—в чем заключается „субъективность“, т.-е. лишь индивидуальная значимость, психических комплексов и их связи“ [1]). Откуда берется эта согласованность опыта? Чем объясняется взаимное соответствие переживаний людей, тот факт, что „большая часть содержания, как выражается Шуппе, обща всем „я“? Должна же существовать реальная база, на почве которой эта согласованность, это соответствие развивается. Взаимное общение людей само по себе не создает еще содержания, не создает еще „физических“ комплексов. Феноменализм отрицает, как мы знаем, реальность мира. Но с отрицанием реального мира устраняется та основа, на почве которой и возможно объяснение факта „взаимной согласованности“ переживаний. Этой основой необходимо считать ту единую общую силу, которая действует равномерно во всех единичных существах и в каждом из них вызывает непосредственно явление вещей“ [2]). И эта „единая общая сила“ есть материя, предмет, действующий на всех одинаково, т.-е. „равномерно“ во всех существах. Такой общей „силы“ не может в сущности отрицать ни один феноменалист, раз он признает „однородность“, „тожественность“ переживаний многих субъектов, и раз он с другой стороны, признает „принудительность“ определенных переживаний. Если мы принуждены мыслить определен-

[1]) Богданов, „Эмпириомонизм“, кн. III, стр. XXXII.

[2]) Lotze, „Grundzüge der Metaphysik“, 1883 стр. 80.

ное содержание, то это значит, что существует определенная „сила", заставляющая нас воспринимать и мыслить предмет. Что же это за „сила" такая, спрашиваем мы феноменалистов?

Итак, логическое мышление не может остановиться на точке зрения феноменализма. Индивидуальные переживания должны были бы быть признаваемы—с точки зрения последовательного психологизма, разумеется,—единственно истинными и объективными. Мир есть игра моих представлений и создается моей волей. Это, по крайней мере, было бы до известной степени последовательно. Но, скажут, ведь и феноменалисты признают, что существует известная „принудительность", в силу которой переживания или восприятия нам *даны*. В таком случае сразу же вводится transcensus по отношению к индивидуальному сознанию. Говоря далее, что под „объективным" следует понимать то, что у „сочеловеков" согласовано, мы этим самым признаем, что не всякое содержание индивидуального сознания „объективно", что существует высшая инстанция в лице коллективного сознания. „Объективным миром" следует в этом случае считать общее всем „сочеловекам" содержание. Это содержание, как *объективное*, противостоит индивидуальному „я", как нечто такое, что он *принужден* мыслить, как постороннюю ему силу, как нечто трансцендентное; но так как „сочеловеки" это—совокупность тех же индивидуумов, то очевидно, что этой совокупности индивидуумов противостоит в свою очередь нечто такое, что „коллектив" *принужден* мыслить, так как даже и с точки зрения феноменализма содержание сознания нам *дается*, а не произвольно и свободно *создается*. Но раз существует определенное принуждение, по которому известные переживания нам „навязываются", то существует нечто, что с таким принуждением на нас *действует*, т. е. существует *внешний мир*, от которого не спасает коллективное сознание.

Мы видели, что епископ Беркли ввел понятие „духа вообще", который поддерживает мир. Мы показали, что этот момент введен Беркли с целью спасти объективность, непрерывность и закономерность мира и избегнуть произвол индивидуума. К этой фикции „духа вообще" или „сознания вообще" прибегают в настоящее время не только сторонники Шуппе, у ко-

торых „сознание" вообще принимает форму божества [1]) (у Ремке, Леклера и т. д.), но и сторонники Юма—вроде Лааса и др., которые рассматривают природу, как „представление в отношении к абстрактному сознанию вообще" [2]). Это абстрактное сознание вообще должно одновременно обнять всю совокупность единичных сознаний и одновременно уже составлять часть индивидуального сознания. „Сознание вообще", это—чисто формальный и абстрактный момент нашего „я". Это формальное „я" не отличается никакими конкретными свойствами. Это—логический субъект, которому должен противостоять в качестве объекта весь мир. Мир существует лишь постольку, поскольку он является объектом этого формального и абстрактного „я". Если мир независим от индивидуально-эмпирического сознания, то он во всяком случае не есть нечто самостоятельное в отношении „сознания вообще". Объективно-логические определения мира существуют как с точки зрения сторонников „шуппизма", так и с точки зрения Лааса—в „сознании вообще". Логическое отделяется, таким образом, от психологического, общеобязательное от субъективно-обязательного. „Сознание вообще" это—бесплотный призрак, это—лишь мыслимый момент индивидуально-эмпирического сознания. „Сознание вообще" имеет у Канта сверхъопытное значение. Как же, спрашивается, совместить его с сенсуалистическим эмпиризмом Лааса? Если не субстанциализировать „сознание вообще", а взять его просто, как отвлечённый, лишь мысленный момент эмпирического сознания, то ясно, что абстракция эта не в состоянии создать из себя всего многообразия конкретного бытия. Всеобщее сознание должно, далее, вылупиться из индивидуального сознания, так как, помимо последнего, никакого другого сознания не существует. Стало быть, с одной стороны, индивидуальное сознание шире, богаче всеобщего, так как первое объемлет последнее; с другой же стороны, всеобщее сознание должно обнять и содержания индивидуального сознания. „Сознание вообще" не существует, как нечто самостоятельное и независимое от индивидуального сознания. Наоборот, индивидуальное

---

[1]) Точь в точь как у Беркли. Некоторыми признается также и „акт творения"...

[2]) Laas, „Idealismus und Positivismus", III B., S. 53.

сознание и является носителем „сознания вообще". Если бы сознание вообще существовало как самостоятельное метафизическое единство, включающее в себе совокупность индивидуальных „я", то этим единством „абсолютного я" можно было бы объяснить соответствие переживаний индивидуальных „я". Но раз это сознание вообще существует как многообразие индивидуальных „я", то и эта фикция не может дать критерия истинности и объяснить соответствие между переживаниями различных индивидуумов. С другой стороны, необходимо заметить, что индивидуальное сознание по времени предшествует всеобщему сознанию и что переход от первого к последнему с точки зрения феноменализма вообще немыслим.

Итак, раз всеобщее сознание не представляет единства, обнимающего индивидуальные сознания, а само распадается на сумму индивидуумов, ведущих самостоятельное существование, то феноменализм, таким образом, взрывает сам свое построение, так сказать, изнутри, так как в этом случае необходимо допустить объективно-реальное существование „сочеловеков".

„В проблеме о реальности, абсолютно независимой от мысленных определений,—говорит русский махист,—скрывается внутреннее противоречие, ибо в этом случае реальность одновременно и ставится в соотношение к мысли, как предмет проблемы, и отрывается от нее, как абсолютно независимое" [1]). Несостоятельность этой аргументации мы вскрыли выше. Мы показали, что если тут есть противоречие, то оно во всяком случае не присуще материализму. Теперь же мы хотим указать на следующую непоследовательность в системе самого феноменализма. Одно из двух: или человек есть реальность, тогда он так же не может, как и всякая другая реальность, существовать одновременно в сознании и вне его, т. е. „ставиться в соотношение к мысли, как предмет проблемы, и отрываться от нее, как абсолютно независимое", или же человек не есть „реальность", тогда необходимо обратиться к солипсизму.

И о „реальность-человек" не отрицается и сторонниками непоследовательного феноменализма; тогда, следовательно, сами

[1]) „Очерки реалистического мировоззрения", Спб. 1904, стр. 29.

феноменалисты допускают, что реальность, именуемая человеком, может одновременно „ставиться в соотношение к мысли, как предмет проблемы, и отрываться от нее, как абсолютно независимое“ [1]). Если предметы суть наши переживания, то ясно, что нет предметов вне и независимо от субъекта, ибо действительно противоречиво мыслить мою мысль вне мысли, вне сознания. И именно потому, что для сторонника имманентной философии бытие тождественно с мышлением, противоречиво мыслить бытие, как нечто абсолютно независимое от мышления.

Законы логики обязательны и для „демократов“, и для „социал-демократов“, и потому, на вопрос о том, откуда берется „множественность индивидуумов“, нельзя ответить: по милости нашего „демократизма“ или „социал-демократизма“.

Вопрос имеет принципиальное значение. Если, согласно основной точки зрения феноменализма, невозможно мыслить реальность одновременно, как предмет проблемы и как абсолютное бытие, то очевидно, что человек-реальность также подчинен этому всеобщему закону, или же человек этому закону не подчинен, тогда и самый закон или принцип неверен, т.-е. феноменализм терпит крушение, а материализм торжествует победу. Ибо если реальность-человек может „ставиться одновременно в соотношение к мысли, как предмет проблемы, и отрываться от нее, как абсолютно независимое“, то это в одинаковой степени применимо и к реальности-вещи. „Демократизм“ же тут не при чем.

Таким образом, сторонники феноменализма приходят в противоречие с основной догмой своей философии, ибо признание принципиального равенства людей означает отрицание реальности, как феномена. А, с другой стороны, это есть признание абсолютной реальности, независимого от сознания бытия. Но этим самым, далее, доказано, что вещь по себе (человек), трансцендентная реальность может стать предметом познания, имманентным содержанием сознания. Иначе говоря, сами феноменалисты опровергают основное положение агностицизма— о непознаваемости трансцендентного, т.-е. вещей самих по себе.

---

[1]) Во избежание всех подобных противоречий Шуппе заявляет: к понятию „человек“ относится множественность индивидуумов.—Но такие декреты логически недопустимы.

Представив ход мыслей непоследовательного феноменализма в форме силлогизма, мы получаем следующее:

Мир есть явление.

Человек—часть мира. Ergo, человек не есть явление.

В заключении (conclusio) отрицается, таким образом, то, что утверждается в большой посылке (propositio major).

Формальный идеализм признает формальный критерий истины; „трансцендентальное сознание" с его категориями существует до всякого опыта. Логические формы или категории абстрагируются от конкретного опытного содержания и превращаются в самостоятельный абсолют [1]). Эта логическая абстракция должна служить мерилом истины. Но очевидно, что один формальный критерий недостаточен для обоснования объективности материала познания.

Психологисты и стремятся найти материальный критерий познания. Общеобязательность форм познания вовсе не гарантирует еще общеобязательности содержания познания, так что стремление к материальному объективизму само по себе, разумеется, не только законно, но и необходимо. Однако следует заметить, что и этот вопрос может быть удовлетворительно разрешен только с точки зрения материалистического реализма. В самом деле, если „логизм" представляет абстракцию от содержания сознания и далее от объективных категорий действительности; если даже общие определения бытия, становясь моментами логического понятия, гипостазируются и превращаются в какие-то абсолюты, существующие в каком-то сверхъэмпирическом сознании до всякого опыта и до всякой действительности, то психологизм, признавая равноценность всех переживаний, а, стало быть, и элементов суждения, вынужден признать истинным и объективным всякое содержание, всякое суждение. Отсюда видно, что психологизм, стремясь к материальному объективизму, на самом деле приходит к материальному субъективизму. Логические абстракции „логистов" и психологические ассоциации феноменалистов-сенсуалистов одинаково оторваны от конкретной действительности. Психологисты ищут критерия истины в опытном материале;

---

[1]) Вспомните понятие „истины в себе" (выражение Больцано).

но, превращая „опыт“ в совокупность переживаний и объективно-реальный мир в сумму психологических элементов, они тем самым уничтожают ту основу, на почве которой возможен материальный (как, впрочем, и формальный) объективизм. Обращение же ко „всеобщему сознанию“, к коллективному субъекту с точки зрения психологизма незаконно, ибо „всеобщее сознание“ и проч.— чисто-абстрактный, формально-логический момент сознания. Это с точки зрения самого же психологизма и феноменализма—гипостазированное понятие, ведущее к тому же „логизму“ [1]).

Для психологиста содержание суждения, предмет последнего не отделим от мыслящего субъекта. Соответственно этому взгляду истина существует только для нас; нет объективной науки, а есть лишь „человеческая“ наука. С нашей точки зрения безразлично, будем ли мы толковать известное положение Протагора: „человек есть мера всех вещей“, в индивидуалистически-анархическом или „коллективистическом“ смысле. В том или другом случае, т.-е. будем ли мы исходить из индивидуальной или коллективной (социальной тож) психологии, мы остаемся в сфере переживаний и не достигаем объективной истины, независимой от человеческих желаний и интересов [2]).

Раз существует только „человеческая“ истина, обязательная для внешнего мира, то очевидно, что с изменением интересов и желаний, с изменением психических переживаний изменяется и истина. Отсюда релятивизм психологистов, противопоставляемый абсолютизму логистов. Но очевидно, что это—„релятивизм“ психологический, ничего общего не имеющий с понятием „относительности“, признаваемым диалектическим материализмом.

---

[1]) „Содержания сознания, имеющие всеобщее значение, прорывают границы индивидуума и продолжают вести более общее безличное, сверхличное существование, независимо от личности, через которую они разлились, хотя и в связи с индивидуумами“ (Mach, „Analyse der Empfindungen“, S. 19, 4 Aufl.).

[2]) На признании существования объективной истины зиждется, между прочим, „все“ здание марксизма. Как же можно сочетать психологизм с марксизмом?

3.

Психологический релятивизм неизбежно ведет к абсолютному скептицизму, к замене объективной науки „мнением", психической мотивацией (индивидуальной или коллективной—это безразлично). „Мнение" покоится на психогенетической необходимости и зависит от различных случайностей. Оно ничего общего не может иметь с наукой, где „субъективная общезначимость" определяется объективно реальной основой, материальной „всеобщностью" предмета. Там, где восприятие становится единственным источником познания и отожествляется с предметом, там нет места познанию сущего, объективной реальности.

Восприятия сами по себе различны у различных людей в зависимости от условий их жизни, различны у одного и того же индивидуума в различные моменты времени и проч., так что психологизм не может доставить нам объективного знания. Скептики пользуются диалектикой для того, чтобы доказать невозможность науки [1]). Софисты и пирронисты исходили из того соображения, что всякому „мнению" с одинаковым основанием может быть противопоставлено прямо противоположное „мнение". Такие „диалектические" противоречия исключают возможность установления какой бы то ни было объективной истины. С этой точки зрения все есть истина и все есть заблуждение. Так как „мнения" людей являются продуктом „воспитания" и „привычки", то истина есть не что иное, как „условная ложь", и не имеет никакого реального значения. „Относительность" человеческих мнений и интересов, переживаний и намерений нами, разумеется, не оспаривается. „Психологизм" в известных пределах вполне законен и представляет реакцию против „абсолютизма" логистов, против рационализма вообще. Но ошибочно, полагаем мы, видеть в „моменте" истины целостную истину.

„В самом деле,—говорит А. Богданов,—что могло быть для людей прежних времен убедительнее той мысли, что солнце

---

[1]) Точно так, как пирронизм или скептицизм пользовался диалектикой в древности с целью разрушения объективной истины, исходя из сенсуализма Протагора, так и психологический гераклитизм нашего времени может повести только к скептицизму и субъективизму.

ежедневно проходит по голубому небесному своду с востока на запад? „Очевидность" полнейшая, какой лучше и желать нельзя. Делая эту „истину" исходной точкой своей практики (и дальнейшего познания), никто в те времена ни к каким противоречиям и несообразностям не приходил. Ясно, что это была „объективная истина" того времени, гораздо более несомненная и бесспорная, чем теория денег для нашего времени. Но что стало с той незыблемой и очевидной объективной истиной? Идею движения солнца наука совершенно перевернула, а голубой свод неба разрешился в оптическую иллюзию, кто же нам поручится, что с м е н е е убедительными и м е н е е очевидными объективными истинами тов. Бельтова не случится того же?" [1]).

В другом месте тот же Богданов пишет:

„Здесь мы попутно получили и биологическую оценку обоих типов организации опыта: повсюду, где они конкурируют или сталкиваются, жизненно высшим оказывается тип социально организованный или объективный; с ним должен быть согласован опыт субъективный или организованный индивидуально, иначе получается жизненная неприспособленность. И это вполне понятно, так как базис объективного опыта несравненно шире: этот базис—социальное развитие, жизнь миллионов людей в тысячах поколений, тогда как субъективный опыт имеет своей органической основой в каждом данном случае лишь индивидуальный процесс развития определенной личности. Такая оценка в сущности уже дана была нами, когда мы характеризовали один ряд опыта его „общезначимостью", другой—лишь „индивидуальной значимостью" [2]).

В примечании Богданов присовокупляет: „Еще" раз напомним читателю, что „объективный" опыт вовсе не то, что „социальный" опыт, и субъективный не то, что „индивидуальный". Социальный опыт далеко не весь социально организован и заключает в себе всегда различные противоречия, так что одни его части не согласуются с другими; лешие и домовые могут существовать в сфере социального опыта данного народа или данной группы народа, напр., крестьянства; но в

[1]) А. Богданов, „Эмпириомонизм", кн. III, стр. VII—VIII.

[2]) А. Богданов, „Эмпириомонизм", кн. I, 1905 г., стр 45.

опыт социально-организованный или объективный включать их из-за этого еще не приходится, потому что они не гармонируют с остальным коллективным опытом и не укладываются в его организующие формы, напр., в цепь причинности. Наоборот, в других случаях опыт, пока еще индивидуальный, напр., опыт какого-нибудь исследователя, открывающего новые факты и проверяющего, а частью опровергающего старые, фактически в наибольшей мере гармонирует со всей совокупностью коллективного опыта и находится в полном соответствии с его общими организующими формами" [1]). И т. д.

Мы не станем останавливаться на тех критериях истины, которые даются в приведенных выписках Богдановым. Отметим лишь, что в качестве психологиста он вполне последовательно стоит на той точке зрения, что истина е с т ь то, что нами п р и н и м а е т с я за таковую. Субъективное у б е ж д е н и е, субъективная уверенность и, наконец, субъективная „вера" решают вопрос о том, что е с т ь истина. Лешие и домовые существуют в сфере „социально-организованного опыта", стало быть, они составляют объективную истину. Если же вы вместе с Богдановым исключаете из пределов „социально-организованного опыта" домовых и леших, то Богданов обращается к вам с предостережением: „это—объективная истина" нашего времени, „вечных истин" нет, а потому я не ручаюсь за то, что лешие и домовые не станут в другое время объективной истиной, ибо „для объективной истины н а д ъ и с т о р и ч е с к о й" критерия нет в нашем „историческом мире".

С точки зрения психологизма и субъективизма одинаково истинно, как мы видели, учение Птоломея и Коперника, раз оно в данный „исторический" момент п р и н и м а е т с я людьми за истину. Более того. Обе системы одинаково истинны в один и тот же „исторический" момент [2]). Разве это не научно-фи-

[1]) Богданов. Там же, стр. 45, примечание.

[2]) Так, учитель Богданова, Мах, пишет: „Wenn wir uns keinen Zwang antun, sehen wir die Erde feststehend, die Sonne aber und den Fixstern-Himmel bewegt. Diese Auffassung ist für gewöhnliche p r a k t i s c h e Zwecke nicht nur ausreichend, sondern sie ist auch die einfachste und vorteilhafteste. Die entgegengesetzte Ansicht hat aber für gewisse intellektuelle Zwecke als die bequemere bewährt. Obgleich beide g l e i c h r i c h t i g und in ihrem Gebiet zweckmässig sind, hat sich die zweite nur nach hartem Kampfe geltend machen können" (Analyse der Empfindungen, 4. Aufl., S. 278.)

лософский нигилизм? Ниже мы увидим, что ученики Маха идут так далеко, что отрицают общеобязательность всякого познания. Пока же мы спросим Богданова, как же все-таки обстоит дело насчет „домовых и леших“ и как на самом деле обстоит дело с системой Коперника? Разумеется, никакого удовлетворительного ответа он нам дать не может, пока он не оставит своей „точки зрения“. Чтобы возможен был научный ответ на вопрос, необходимо признать существование солнца „самого по себе“, земли „самой по себе“ и т. д.

Только в этом случае может быть речь об объективизме познания. Если наше познание, в данном случае система Коперника, соответствует действительности, тогда оно истинно; в противном же случае — нет. Только стоя на почве материалистического реализма, можно действительно достигнуть объективного познания. Такие же критерии истинности, как „мнение большинства“, биологический момент приспособленности, „полезности“ и проч., неизбежно субъективны и ведут к отрицанию всякой науки, к нигилизму скептиков-пирронистов.

Итак, что стало с материальным критерием познания наших неоюмистов? В отличие от формального критерия, материальный должен гарантировать объективизм содержания опыта. Но отожествление материального содержания опыта с имманентным содержанием сознания означает отрицание объективности содержания. С точки зрения психологизма „все“ субъективное одинаково, так как „все“ объективное—субъективно. Психологический гераклитизм рассматривает изменения состояний сознания, как изменения самих вещей. Состояния сознания, переживания текучи и изменчивы. Отсюда этот психологический релятивизм, лишенный разумеется, объективной базы. Так как восприятия и переживания субъектов относительны, так как переживания одного и того же субъекта в различные моменты времени различны, то субъективно-психологический „релятивизм“ переживаний отожествляется с релятивизмом объективно-реального бытия, в результате чего получается субъективно-психологическая диалектика, ничего общего не имеющая с материалистической диалектикой, в основе которой лежит единая объективная действительность, обяза-

тельная для всех субъектов и от „мнений“ и „переживаний“ индивидуумов не зависящая.

Современные „софисты“ с их субъективной диалектикой не должны быть смешиваемы с сторонниками материалистической диалектики. По мнению психологистов, об одном и том же предмете возможны два прямо противоположных „мнения“.

Восприятия не доставляют еще нам знания о самих вещах, утверждал Протагор. Всякое восприятие истинно в тот момент, когда оно дано. Так как познание вещей самих по себе посредством восприятий невозможно, то человек познает вещи так, как они ему в данный момент являются. Вещи суть таковы, каковыми мы их себе представляем. В силу этого для Протагора, а, стало быть, и для современных „софистов“ всякое мнение, возникающее на почве восприятий, истинно. И так как данная истина не может претендовать на всеобщность, во-первых, потому, что в другой момент времени человек может иметь другие восприятия и представления, во-вторых, потому, что в данный момент эта истина не обязательна для другого индивидуума, то истина оказывается одновременно и ложью.

Эти „диалектические противоречия“ возможны, очевидно, в сфере переживаний и возможны они потому, что познание по самому существу субъективно и не имеет вовсе дела с вещами самими по себе, с объективной действительностью.

В основе же объективной диалектики материалистов лежит реальная действительность, которая не допускает различных толкований, субъективных мнений и индивидуальных различий. Диалектика действительности не тожественна с диалектикой восприятий, как предмет восприятий не тожествен с восприятием предмета. В силу этого материалистическая диалектика признает и относительную правомерность „метафизического“ момента (как, разумеется, и психологического). „Молекулы движущейся материи,—говорит Плеханов,—соединяясь одни с другими, образуют известные сочетания—вещи, предметы. Такие сочетания отличаются большей или меньшей прочностью, существуют более или менее продолжительное время, а затем исчезают, заменяясь другими: вечно одно движение материи, да сама она, неразрушимая субстанция. Но раз возникло, в результате вечного движения,

известное временное сочетание материи и пока не исчезло оно в результате того же движения,—вопрос об его существовании необходимо решается в положительном смысле. Поэтому если нам укажут на планету Венеру и спросят, существует ли эта планета, то мы, не колеблясь, ответим: да. А если нас спросят, существуют ли ведьмы, то мы столь же решительно ответим: нет. Что же это значит? Это значит, что когда речь идет об отдельных предметах, то в суждениях о них мы обязаны следовать вышеприведенному правилу Ибервега и вообще руководствоваться «основными законами мышления» [1]).

В суждениях наших софистов „элемент наличного бытия", как выражается Плеханов, отменяется элементом „становления". Это действительно „злоупотребление диалектикой, а не правильное применение диалектического метода".

Отрицание „наличного бытия", отрицание объективной действительности ведет к превращению материалистической диалектики в... идеалистическую. Если Тренделенбург видел недостатки гегелевской диалектики в том, что она „утверждает самопроизвольное движение чистой мысли, являющееся в то же время самозарождением „бытия", то этот недостаток присущ и диалектике восприятий наших „софистов"..

„Самопроизвольное движение" восприятий и основанных на них представлений означает в конечном счете „самопроизвольное движение чистой мысли". И такое „самопроизвольное движение" восприятий, представлений и, стало быть, чистой мысли лежит в основе диалектики восприятий, в основе психологического гераклитизма.

Идеалистическая диалектика современных софистов ведет к абсолютному релятивизму и нигилизму, к отрицанию всякого наличного бытия, всякой объективной действительности.

В основании этой диалектики лежит движение абсолютного „ничто". Отрицание субстанциального элемента, абсолютной действительности ведет к признанию представления, а в конечном счете, стало быть, понятия—единственной реальностью... С точки зрения психологистов противоречивы „мнения", „высказывания" о предметах. Со-

---

[1]) Предисловие Плеханова к кн. Энгельса „Людвиг Фейербах", стр. XX—XXI.

гласно же материалистической диалектике противоречия, заключающиеся в понятиях, представляют собою лишь отражения тех противоречий, которые присущи вещам самим по себе. Сами предметы объединяют в себе прямо противоположные свойства, так что эти объективно-реальные противоречия обязательны для всех познающих субъектов и составляют объективную основу, независимую от тех или иных „мнений" субъектов. Объективные процессы, в основании которых в свою очередь лежат „вещи", предметы, не тожественны с психологическими процессами, признаваемыми психологистами. Сочетания материи не так уж „быстротекучи", как „состояния" сознания, как „содержания" психики. Одно дело материальный и объективный процесс; другое дело—субъективный процесс „души"... Наше познание будет во всяком случае в той мере истинно, в какой оно будет отражать объективные процессы. Агностик же, отрицая возможность познания вещей самих по себе, приходит неизбежно к признанию одинаково истинными прямо противоположных суждений двух субъектов [1]). Раз истина есть взаимное соответствие представлений, раз истина, говорим мы, есть взаимная согласованность представлений и понятий, то ясно, что „обязательное для одного индивидуума,— как выражается Клейнпетер,—еще вовсе не обязательно для другого и что единственной целью науки является не объективная достоверность, а субъективное убеждение". Но и для одного и того же индивидуума вовсе не обязательна одна истина; мы уже привели мнение Маха о том, что системы Коперника и Птоломея одинаково истинны, так как обе „по-

[1]) Один из самых горячих и пламенных последователей Маха пишет: „Aus der Relativität aller Erkenntniss folgt schon die Unmöglichkeit eines an und für sich existierenden, vom Subjekte ganz unabhängigen Systems von Wahrheiten. Stets kann eine solche nur in Bezug auf das menschliche Individuum formuliert werden und einen Sinn haben. Daraus ergibt sich die Unmöglichkeit ihrer Loslosung vom denkenden Subjekt. Eine jede Erkenntniss erscheint zunächst als Leistung eines Individuums. Die Gleichheit aller denkenden Subjekte ist aber nur eine Hypothese, die gar zu oft übersehen wird. Was für das eine Individuum giltig ist, muss es nicht auch für ein anderes sein... Subjektive Ueberzeugung, nicht objektive Gewissheit ist das einzig erreichbare Ziel aller Wissenschaft". (Kleinpeter. „Die Erkenntnisstheorie der Naturforschung der Gegenwart", 1905, S. 8—9).

лезны" и не содержат в себе логических противоречий [1]).

Вопрос о том, соответствует ли данная теория действительности, для Маха и его последователей вовсе не существует, так как они эту самую действительность отрицают.

Поэтому истина по учению Маха и его последователей не однозначна, а многозначна.

4.

Теперь перейдем к другому вопросу—к проблеме причинности.

Понятие причинности неразрывно связано с понятием субстанциальности.

Понятие причинности при отрицании внешнего реального мира—субстанции—получает лишь имманентное значение. Причинность сводится к последовательности восприятий во времени; реальная внутренняя связь между причиной и следствием устраняется, так что мировой процесс представля-

---

[1]) „Das ptolomäische System enthält keine Widersprüche; alle Einzelheiten desselben sind wohl miteinander verträglich. Allein wir haben hier eine ruhende Erde, eine als ganzes rotierende Fixsternsphäre, und die individuellen Bewegungen der Sonne, des Mondes und der Planeten. Im System des Kopernikus, sowie seiner antiken Vorgänger, reduzieren sich alle Bewegungen auf kreisende und Axendrehungen.—In Keplers 3 Gesetzen, продолжает Max, liegt kein Widerspruch. Wie angenehm ist aber die Reduktion auf das eine Newtonsche Gravitationsgesetz, welches zudem noch den irdischen Fall und Wurf, das Flutphänomen u. a. unter einen Gesichtspunkt fasst".—И дальше: „Brechung und Reflexion des Lichtes, Interferenz und Polarisation bildeten gesonderte Kapitel, deren Lehren jedoch untereinander nicht in Widerspruch standen. Die Zurückführung aller dieser Lehren auf transversale Schwingungen durch Frensel war dennoch eine grosse Erleichterung und ein sehr erfreulicher Fortschritt. Eine weitaus grössere Vereinfachung ist aber die Einreihung der ganzen Optik als eines Kapitels der Elektrizitätslehre durch Maxwell".—И еще один пример: „Die geologische Katastrophentheorie, die Cuvier'sche Vorstellung der Schöpfungsperioden enthalten keine Widersprüche. Jedermann wird aber Lamarck, Lyell und Darwin dafür dankbar sein, dass sie eine einfachere Auffassung der Geschichte der Erde, der Tier-und Pflanzenwelt versucht haben" (Mach. „Erkenntnis und Irrtum", 1905, S. 174—175). Мы нарочно подчеркнули слова „kein Widerspruch", „angenehm", „Erleichterung", „Vereinfachung", „einfachere Auffassung", чтобы обратить внимание читателя на критерии познания Маха, на чисто-субъективные моменты этих критериев. Остановиться же подробно на этом вопросе считаем лишним.

ется в виде заранее предустановленной гармонии между определенными явлениями.

„Ассоциативная" связь явлений, покоящаяся на „привычке", ставится на место реальной связи вещей.

Мы „привыкли" к тому, что после того, как раздается выстрел и пуля попадает в тело человека, наступает смерть последнего. Феноменалист констатирует наличность одного явления в один момент времени и другого в другой момент, но не в состоянии объяснить той внутренней причинной связи, которая существует между этими двумя явлениями. Причина исчерпывается той совокупностью условий, которая предшествует наступлению явления, называемого следствием. Причина и следствие даны всегда в различные моменты времени, но не одновременно [1]). Действие или следствие наступает лишь тогда, когда налицо имеется в готовом виде „причина" (т.-е. вся совокупность условий). Таким образом, состояния вещей рассматриваются, как готовые и застывшие.

Самый процесс изменения, само „действие" как бы вовсе не существует. В совокупности условий, составляющей причину, не заключено еще следствие. Рассудок, говорит Юм, не в состоянии найти следствие в предположенных причинах даже при самом точном исследовании. Ибо следствие совершенно отлично от причины и не может быть поэтому никогда в последней открыто [2]). Следствие метафизически противопоставляется причине; между ними нет никакой реальной и необходимой связи, так что переход от одного состояния предмета к другому возможен не путем реального процесса изменения данного состояния в другое, новое, а путем какого-то непостижимого чуда. В определенный момент времени дано одно готовое состояние, в другой момент времени — другое застывшее состояние; нет никаких точек соприкосновения между одним состоянием и другим, так как... „следствие

---

[1]) Возьмем две общественные формации—капитализм и социализм; с точки врения феноменализма социализм следует за капитализмом, но не из него. Но говорить о том, что за капитализмом воспоследует социализм, возможно лишь на основании „привычного" опыта. О какой же „привычной" связи двух формаций может быть речь? Далее. Однозначной связи вещей или явлений вовсе не существует. Ergo, социализм может и не последовать за капитализмом.

[2]) Hume. Untersuchung über den menschlichen Verstand, S 32.

совершенно отлично от причины". Поневоле приходится в таком случае апеллировать к „заранее предустановленной гармонии" между двумя „совершенно различными" состояниями. О связи между „ходом природы" и „следованием наших представлений" [1]) Юм выражается так: существует „род заранее предустановленной гармонии между ходом природы и следованием наших представлений, и хотя силы и „пружины", господствующие в первой, нам совершенно неизвестны, мы все же видим, однако, что наши мысли и представления принимают то же течение, что и произведения природы. Привычка есть тот принцип, который устанавливает эту согласованность" и т. д. [2]).

Прежде всего необходимо заметить, что Юм изменяет своей точке зрения, когда говорит о какой-то природе, отличной от наших представлений. Это — непоследовательность. Затем, устранив реальный мир с его реальными процессами и не будучи в состоянии вследствие этого объяснить связь между внешним миром и нашими представлениями, Юм вынужден постулировать „род заранее предустановленной гармонии" между ними. Но за отрицанием реальной связи между „состояниями" приходится распространить эту гармонию на всю совокупность явлений, на всю природу, так как нам неизвестны внутренние силы вещей и процессы их, способные вызвать какое-нибудь новое состояние. „Кто станет утверждать, что он может указать последнее основание, в силу которого молоко и хлеб являются подходящими средствами питания для человека, но не для медведя и тигра?" [3]). „Надо признаться, — продолжает Юм, — что природа не посвящает нас в свои тайны и представляет нам только возможность познания некоторых свойств вещей, между тем как она скрывает от нас силы и принципы, от которых зависит деятельность вещей. Наши чувства доставляют нам сведения о цвете, весе и веществе хлеба, но ни чувства, ни разум не могут научить нас ничему о тех свойствах, которые делают его способным к делу питания и под-

[1]) Ведь между „ходом природы" и „следованием наших представлений" также существует причинная связь.

[2]) Hume. Untersuchung etc. S. 56.

[3]) Hume. Unters. etc. S. 31.

держания тела“ [1]). Мы не знаем, о каких таинственных „силах“, недоступных нашему познанию, говорит Юм. Во всяком случае характерно то, что он отвергает понятия „действия“, „силы“ и проч., как не имеющие в своем основании соответственных впечатлений, и тем не менее предполагает их наличность. И это вовсе не случайно, так как „позитивист“— метафизик навыворот. Стоит хорошенько вдуматься в ход мыслей Юма, чтобы убедиться в справедливости сказанного. Все его исследование как бы предполагает все метафизические понятия в их схоластическом словоупотреблении. Ему нужно какое-то „последнее основание“, в силу которого хлеб и молоко являются средствами питания и проч.; но так как природа „скрывает“ от нас эти „последние основания“, „силы“ и принципы, от которых зависит „действие“, так как чувства доставляют нам лишь внешние качества вещей (цвет, вес и проч.), то Юм относится скептически к вопросу о познаваемости вещей вообще. Юм ищет вместе с метафизиками-схоластиками скрытые таинственные силы вещей (qualitates occultae?), которые лежали бы „позади“ всех их свойств, но так как он не в пример метафизикам-схоластикам их не находит, то он... позитивист и „эмпирист“. Нам, повторяем, неизвестны нужные Юму таинственные „силы“ и „последние основания“, но полагаем, что природа все-таки не настолько уж скрывает от нас свои силы, чтобы мы ничего не могли знать о них. Разумеется, с восприятиями, ощущениями и т. п. мы далеко не пойдем. Если же мы обратимся к „реальностям“, то мы убедимся, что хлеб и молоко, напр., содержат в себе питательные вещества, т.-е. такие, которые служат для поддержания наших тканей (белок, жир, углеродистые вещества и проч.), что изменения в наших тканях производятся „субстанциями“ данного питательного вещества, способными „действовать“ определенным образом на наше тело при ассимилировании их последним.

Юм отрицает реальную связь явлений и переносит „причинность“ в субъект. Причина есть субъективное понятие, посредством которого мы связываем явления. Нет никакой объективной необходимости; то, что мы принимаем за объ-

---

[1]) Hume. Ibid. S. 35—36.

ективную необходимость, есть не что иное, как субъективное принуждение, возникающее на почве привычных ассоциаций определенных представлений. Необходимая причинная связь существует, стало быть, только в субъекте и не имеет никакого объективно-реального значения [1]).

Из последовательности восприятий во времени выводится понятие причинной связи. Но в чувственных восприятиях нет и не может быть необходимой связи. Последовательность дня и ночи вовсе не свидетельствует о причинной связи между ними; последовательное восприятие молнии и грома еще не означает, разумеется, реальную причинную зависимость последнего от первой. „Последовательность" восприятий, словом, не может служить „принципом" причинности. Последовательность восприятий зависит от последовательности явлений объективного мира. В силу этого мы вынуждены воспринимать явления в определенном, от нас не зависящем порядке.

Причинность распространяется на все то, что так или иначе изменяется, т.-е. становится и совершается. И, наоборот, все, что становится и изменяется, то обуславливается определенной причиной. Определенное „состояние" может быть объяснимо лишь с точки зрения его „образования", т.-е. с точки зрения процесса становления. Изменения сущего представляют реальный процесс, и порядок наших представлений и идей находится в реальной зависимости от реальных процессов, имеющих место по ту сторону сознания.

Выше мы сказали, что мы вынуждены воспринимать явления в определенном порядке и что порядок восприятий зависит от порядка и последовательности явлений объективного мира. Во избежание недоразумений необходимо заметить, что субъективно „следствие", действие может быть воспринимаемо раньше причины (как мы это выше и показали); но это не соответствует объективно-реальной связи явлений. Из этого следует, что бывают случаи, когда субъективная последовательность явлений во времени (сначала явление В, за ним уже

---

[1]) Для иллюстрации воспользуемся вышеприведенным примером. Ввиду отсутствия точек соприкосновения между причиной и следствием, социализм и капитализм противопоставляются, как две готовые и застывшие общественные формации. Необходимой и объективной связи между ними не существует. Возможна лишь субъективная „вера" в наступление социализма...

А) противоположна объективной последовательности их (сначала А, а затем уже В). Объективная последовательность явлений предполагает объективную последовательность времени, так что причинность есть в сущности объективная связь явлений в объективно-временной последовательности.

„В природе нет причин и следствий,—говорит Мах.—Природа существует только однажды“ [1]). И в другом месте: „Связи в природе редко так элементарны (so einfach), чтобы можно было в определенном случае указать одну причину и одно следствие. Поэтому я уже много лет тому назад пытался заменить понятие причины математическим понятием функциональной зависимости: зависимости явлений друг от друга, точнее: зависимости признаков явлений“... [2]).

В сфере „имманентного“ нет места необходимой связи явлений, как нет места моменту „действия“. Причинность сводится на этом основании ко всей совокупности существующих условий, предшествующих наступлению явления, называемого следствием. По этому поводу мы уже в другом месте писали, что „из того факта, что всякая причинная связь представляет известное отношение взаимной зависимости данных явлений, нисколько не следует, что всякое отношение зависимости уже вместе с тем предполагает причинную связь между этими явлениями. Принцип „функциональной зависимости“ лишь констатирует, что все явления находятся в известном взаимоотношении, но против этого никто не спорит. Мы нуждаемся не в этом общем положении, а в определенной руководящей нити, которая могла бы служить принципом объяснения изменения явлений и их взаимоотношения. Может ли нам в данном случае помочь „взаимная зависимость явлений“? Нисколько, так как она констатирует лишь, что всякое следствие есть результат многих, бесчисленных условий, так что мы поступаем произвольно, когда связываем его с каким-либо одним из этих условий и называем его причиной. Но ведь такая точка зрения не может нам дать никаких указаний насчет определенной, однозначной связи вещей и явлений“. Подобно тому, как

[1]) „Die Natur ist nur einmal da. Ursache und Wirkung sind also Gedankendinge von ökonomischer Funktion“ (Mach. „Mechanik“, S. 513—515).

[2]) Mach. Analyse der Empf., 5 Aufl. S. 74.

истина многозначна, так и причинная связь явлений многозначна. Хотя в известном смысле природа действительно существует только „однажды", как выражается Мах, хотя в природе действительно все явления находятся в известном взаимоотношении, хотя в природе далее действительно „все течет и изменяется", но тем не менее существуют более или менее постоянные условия, наличность которых не вызывает еще определенных изменений, и „определяющее условие", от которого зависит наступление известного события или явления.

Элиминировав из понятия причинности момент „действия", сторонники феноменализма необходимо должны предположить „род заранее предустановленной гармонии" между явлениями. Где нет момента „действия", там не может быть в сущности речи о причинной связи. Прав поэтому Зигварт, когда он замечает следующее: „Не от себя (von selbst) тело упало как-раз в то время, когда моя рука его коснулась, не от себя (von selbst) сосуд разбился именно тогда, когда в него попал камень; не только эта временная связь существует между одним движением и другим, хотя она одна только является предметом непосредственного восприятия; источник произведенного изменения лежит в действующей причине, объект действия не произвел бы этих изменений от себя" (von sich aus) [1]).

Таким образом, момент „действия" с одной стороны и „определяющего условия" с другой—конституирует понятие причинности. Момент действия в причинной связи ведет к понятию субстанциальности; определяющее же условие гарантирует однозначность связи явлений. Остановиться на проблеме причинности и субстанциальности и их взаимной связи более подробно считаем лишним.

Перейдем снова к Маху.

Задача и цель науки, говорит он, состоит в приспособлении мыслей к фактам, к чувственным данным, к непосредственным переживаниям субъекта. Приспособление же наших мыслей к чувственным данным совершается согласно принципу наименьшей траты сил или „экономии мышления". Принцип экономии мышления имманентен нашему духу. Наука имеет своей зада-

[1]) Sigwart. Logik. II. B. 1893, S. 139.

чей описание процессов и явлений природы согласно этому присущему человеческому мышлению имманентному принципу, но не объяснение явлений с точки зрения причинной связи. Явления нам даны, как „опытные" данные, как имманентное содержание сознания; в сфере же „имманентного" нет места необходимой связи явлений. Только в процессе приспособления наших мыслей к более или менее устойчивому ряду представлений, — полагает Мах, —возникает устойчивость и постоянство связи определенного ряда мыслей, возникает логически-необходимая связь. „Кроме логической необходимости,— заявляет Мах,— никакой другой, как, напр., физической, не существует". Причинная связь устанавливается, таким образом, между нашими понятиями и, стало быть, не имеет никакой принудительной силы для объективно-реального мира — для явлений природы и исторических процессов.

Материя (тело, вещь) представляет собою только мысленный символ для относительно устойчивого комплекса чувственных элементов, учит Мах. „Я должен заметить, — продолжает он дальше, — что и для меня мир не является простой суммой ощущений. Я, напротив, говорю ясно о функциональных отношениях элементов. По этим „возможности" Милля не только стали излишними, но замещены чем-то более солидным, математическим понятием функции" [1]).

Чтобы читателю стало ясно о чем идет речь, необходимо сказать несколько слов о „возможностях" юмиста Милля (и Лааса). Для всякого ясно, что если тела не существуют вне нашего сознания, то мир представляет субъективную иллюзию. Превратить эту иллюзию в действительность даже и „коллективному субъекту" не под силу. С другой стороны, нуждаясь в принципе, который поддерживал бы непрерывное, перманентное существование мира, феноменалисты прибегают к различным „постулатам": к духу вообще (Беркли), к „сознанию вообще" (Кант, Лаас и др.), которым приписывается сверхэмпирическое непреходящее бытие в отличие от преходящего, временного характера эмпирически-индивидуального сознания. Это, между прочим, одно из внутренних противоречий феноменализма.

[1]) Mach. Analyse der Empfindungen, 5 Aufl., S. 296.

Необходимо отметить, что таким же принципом перманентности бытия в сфере „объективного“ в отличие от „сознания вообще“, как принципа „субъективного“, являются так наз. „возможности ощущений“ или „возможности восприятия“ („Empfindungsmöglichkeiten“ Лааса, „Possibilities of sensations“ Милля [1]). Эти „возможности ощущений“ или восприятий встречаются между прочим в неразвитом виде уже у Беркли и Юма. Так как для юмистов материи представляет собою только совокупность действительных, т.-е. данных ощущений, то спрашивается, как обстоит дело с материей тогда, когда мы ее не воспринимаем? С точки зрения феноменализма на этот вопрос может быть лишь один ответ: материй тогда не существует. Но абсурдность этой точки зрения очевидна. Она превращает субъект в единственное условие (и причину) бытия материи, а, стало быть, и всего мира. Чтобы спасти перманентность и независимость материи от сознания, феноменомалисты непоследовательно прибегают к „возможностям ощущений“.

Я оставил книгу на столе и удалился из комнаты. Спрашивается теперь, продолжает ли книга, а с ней вообще вся обстановка комнаты: стол, стул, и пр.,—существовать и тогда, когда я их не воспринимаю? Если мир есть лишь совокупность действительных ощущений, тогда очевидно, что предметы не могут существовать независимо от моих восприятий. Но несмотря на то, что я в данный момент не вижу, т.-е. не воспринимаю книги, я все же убежден, что книга не исчезла и что при известных от меня зависящих условиях я могу получить те же восприятия. Это значит, что мир не исчерпывается одними действительными восприятиями, а включает также бесчисленное множество возможных впечатлений. „Несостоятельность“ этих „Possibilities of sensations“ очевидна. Совокупность „групп возможных ощущений“ составляет „бытие вообще“ или „природу вообще“. „Бытие вообще“ является, таким образом, коррелятом „сознания вообще“. Но что же такое материя? Если материя есть действительное бытие, реальность, тогда она существует независимо от наших восприятий; если же материя не есть

[1]) Ср. также понятие „Wahrnehmbarkeit“ у Шуппе.

реальность, то она вне нас не существует и является лишь нашим представлением или понятием. Но одновременно существовать и не существовать вне нас материя не может. Между тем „возможности" Милля, Лааса должны отличаться именно такими свойствами. Ибо, если материя существует вне нас, то она есть реальность, действительность; если же материя вне нас не существует, т.-е. если она не действительность, то она не может быть также и „возможностью". Или материя представляет действительную возможность, тогда она является существующей вне моего сознания действительностью, вопреки тому, что она называется возможностью[1]); или же она есть лишь „возможная", т.-е. мыслимая лишь „действительность", тогда она не существует независимо от моего сознания. Другой выход в данном случае невозможен. „Возможности ощущений" являются понятием или представлением субъекта, порождающим действительные ощущения, если они не существуют независимо от субъекта. „Бытие вообще", как мыслимая (но не как действительно сущая) реальность, как мыслимая только „возможность ощущений," — нелепость.

Приходится же придумывать такие нелепые понятия потому, что „материя", понятая как действительность, неизбежно ведет ... к материализму, между тем как наши феноменалисты материализма-то и боятся пуще огня.

Говоря об этих-то „возможностях ощущений" Милля, Мах и замечает, что и для него мир не исчерпывается суммой действительных ощущений, что для него в сущности существуют функциональные отношения элементов. Еще бы! С „действительными" ощущениями далеко не пойдешь, ибо если мир исчерпывается действительными ощущениями, т. е. данными нашему сознанию, то ясно, что мир существует только благодаря моему сознанию и лишь до тех пор, пока сознание существует. Но такая точка зрения абсурдна и ведет к солипсизму. Во избежание же такого абсурда и во избежание солипсизма феноменалисты (Беркли и др.) видят себя вынужденными постулировать какой-то „дух вообще" или абстрактное „сознание вообще", которое должно

[1]) Ср. также Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 112—113

гарантировать независимость мира от индивидуального или даже коллективного эмпирического сознания, обеспечить непрерывное и непреходящее бытие мира и проч. Об этом сознании вообще мы уже достаточно говорили. Теперь мы видим, что в качестве коррелята к „сознанию вообще" наши неоюмисты вводят понятие „бытия вообще" или „природы вообще". Если „сознание вообще" поддерживает существование мира со стороны, так сказать, субъективной, то „бытие вообще" должно „поддерживать" мир с объективной стороны. Что это за „подпора" „бытие вообще",—это мы уже видели на примере Милля. Теперь посмотрим, какова „подпора" Маха[1]). Такой „подпорой" является у Маха понятие функционального отношения элементов. Но что такое функциональное отношение? Функциональная зависимость элементов прежде всего не представляет предмет чувственного восприятия. Она может быть познаваема только посредством рассудка. Таким образом, Мах изменяет своему „сенсуализму" и вводит рационалистический момент, провозглашая его вместе с тем конститутивным принципом мира. Нетрудно заметить, что Мах в этом случае признает наличность независимых от сознания объективных условий, вскрываемых рассудком во взаимных отношениях ощущений. Тела или вещи представляют собою, как мы знаем, сокращенные символы для групп ощущений. Эти „символы" вне нашего мышления, разумеется, не существуют. Они—не реальности, а понятия. Тела состоят из нераздоженных „пока далее" элементов, которые мы обыкновенно называем ощущениями. Эти элементы не отличаются характером постоянства и устойчивости. Таким образом „остается только общее постоянство связи... Если мы к элементам отнесем и ощущения пространства и времени, то все постоянства связи исчерпаны будут зависимостями элементов друг от друга[2]). Элементы ощущений, к

---

[1]) В главе о Юме мы видели, что и этот мыслитель вынужден признать, что без представления об абсолютной реальности, перманентности, независимости (от сознания) и закономерности бытия научное познание невозможно. По этому поводу мы и заметили, что он восстановляет (разумеется в сознании субъекта) все устраненные им из объективного бытия „категории".

[2]) Mach, Erkenntnis und Irrtum, 271.

которым в конечном счете сводятся признаки понятий, суть физические и психические факты (Thatsachen). Но постоянства связи реакций, которые составляют положения физики (die physikalischen Sätze), представляют **наивысшую субстанциальность**, которую исследование до сих пор в состоянии было открыть,—более постоянное, чем все, что называли субстанцией [1]). „Тела,—продолжает Мах,—суть не что иное, как **пучки закономерно связанных реакций**". Закономерная связь реакций и только она одна образует нечто постоянное и устойчивое. Это—критически-очищенное (kritisch-geläuterter Substanzbegriff) понятие субстанции [2]).

Итак, тела или вещи вне нашего сознания не существуют. Тела суть **символы** ощущений, а не абсолютные реальности, существующие независимо от субъекта. Тело или вещь—это абстракция, это один общий символ (**одно** название, одно слово человеческой речи) для целого комплекса элементов. Действительными же элементами мира являются ощущения. Но мир, оказывается, и для Маха не исчерпывается простой суммой действительных ощущений. Элементы находятся во взаимной функциональной зависимости. Отдельные элементы текучи и изменчивы, не отличаются устойчивостью и постоянством...

Таким образом Мах устраняет сначала **тела**, провозглашая их лишь **символами** для комплекса элементов ощущений. Превратив тела в комплексы элементов ощущений, он далее самые элементы ощущений растворяет в „систему отношений", в „пучок закономерно связанных реакций". Что же после всей этой операции достигнуто? Что остается в результате всех этих „превращений"? На эти вопросы пусть дает читателю ответ писатель, в общем весьма расположенный к Маху. Очевидно, что „при замещении материи законами,—говорит Гелль,—место метафизических понятий занимают не просто эмпирические, как думает Мах; на место трансцендентных вещей он поставил трансцендентные функции; и когда Мах говорит: „тела суть не что иное, как пучки закономерно связанных реакций", то это во всяком случае несовместимо с последова-

---

[1]) Mach, Erkenntnis und Irrtum, S. 134.

[2]) Mach, Ibid, S. 164.

тельным эмпиризмом. Если далее Мах на вопрос о том, что при этом реагирует, отвечает: элементы, которые, однако, сами не устойчивы, а изменчивы, то весь мир в конечном счете превращается в одни законы. Существуют одни только реакции, но ничего такого, что реагирует.

Элементы, мыслимые как последние реальности, ведут к метафизике, и растворение всех элементов в функции должно окончиться еще более несостоятельной метафизикой“[1]).

Тела вне нашего сознания не существуют; зато существует „прочный закон связи элементов“.

Гипостазируя эти функциональные отношения элементов и объявляя их субстанцией, Мах приходит к понятию ноуменов, принципиально отличных от чувственных элементов. „Функциональные отношения“ представляют собою мысленные реальности, которые находятся по ту сторону чувственных восприятий; они являются таким образом „вещью в себе“, которой Мах в качестве феноменалиста признать не может. Отвергая материальную субстанцию, как нечто в „опыте“ не данное, он восстанавливает субстанцию в виде абсолютно устойчивых „функциональных отношений“, лежащих в качестве ноуменов в основании разнообразных комбинаций элементов по ту сторону чувственных восприятий, что, разумеется, абсолютно несовместимо с феноменалистической точкой зрения Маха.

По мнению Маха, наши „схематические образы“ создают однородность или разнообразие явлений. Эта однородность и однообразие имеют место лишь в нас самих, но не в самой действительности, которая текуча, изменчива и, стало быть, „разнообразна“. Взаимная зависимость известных признаков существует лишь в наших субъективных „схемах“; между элементами же не может быть места объективной и необходимой связи. Необходимая связь, как мы видели, существует лишь в области понятий. Кроме логической необходимости, говорит Мах, никакой другой, как напр., физической, не существует. Субъективные понятия не могут претендовать на абсолютно реальное значение. Однако, это вовсе не мешает тому же Маху объективировать и гипостазировать свои

---

[1]) Hell, Ernst Mach's Philosophie. S. 49.

субъективные понятия, и субъективные схематические образы, к которым сводятся законы, понятия и проч., провозгласить объективной системой отношений, отличающейся необходимостью и общеобязательностью. Что Мах, таким образом, противоречит самому себе, это очевидно, так как с его точки зрения необходимость, закономерность, устойчивость и проч. не даны чувственному восприятию. Психологист-юмист может говорить только об „ассоциативной" или привычной связи имманентных данных, т.-е. представлений или переживаний...

5.

Несмотря на то, что Мах в указанном нами случае сам становится на почву „реализма понятий", он тем не менее ведет борьбу против „мифологии веществ и сил", так как атомы Демокрита и Дальтона, теория света Ньютона, теория современных химиков и современное учение об „электронах" и проч.—не что иное, как продукты нашей фантазии; принимая их за объективно-существующие реальности, мы гипостазируем наши „орудия" познания. Физическое исследование должно заниматься анализом чувственных ощущений. Тогда мы убедимся, что „наш голод не так существенно отличен от стремления серной кислоты к цинку и наша воля не так уж отлична от давления камня на свою подпору, как это в настоящее время кажется. Мы тогда опять почувствуем себя ближе к природе, не имея нужды растворить себя самих в непонятное нам более пыльное облако из молекул или растворить природу в систему призраков"[1]). И далее: „Мы нигде не в состоянии воспринимать атомов; они суть, как и все субстанции, мысленные вещи" (Gedankendinge)[2]). Мах готов допустить, что в качестве временной гипотезы атомная теория может быть и действительно была полезна; она способна объяснить ряд фактов, и это хорошо; но тем не менее она должна быть заменена „естественным пониманием" природы. Посмотрим же, что спо-

[1]) Mach, Mechanik, S. 493—494. Что касается „метафизики воли", которая ясно обнаруживается в приведенных словах, как и в различных местах „Анализа ощущений" и „Erkenntnis und Irrtum" и проч., то мы на этом вопросе не считаем возможным остановиться.

[2]) Mach, Mechanik, S. 521.

собно дать это „естественное понимание" природы. Если атомная теория и „механическое" понимание природы способны, по словам самого же Маха, объяснить явления природы, то этого еще вовсе нельзя сказать о „психологическом" натурализме Маха и его последователей.

Стремления Маха, как и всякого психологиста, направлены к тому, чтобы представить физический мир в терминах психологии, разложить все сущее на психические переживания или элементы. Отрицая субстанциальное бытие за внешним миром, рассматривая физический мир как состояние нашего сознания, как определение или „аттрибут" „психического", Мах лишен возможности применять понятия, являющиеся продуктом субъективной деятельности человека, к миру сверхпсихическому, т.-е. к миру, находящемуся по ту сторону нашей психики. С точки зрения Маха и его последователей, понятия тела, вещи, атома и проч. могут иметь известную практическую ценность; но они не имеют никакого теоретического значения. Что наука не может обойтись без понятий—это, разумеется, знает и Мах. „На высшей ступени развития понятие означает связанное со словом, термином, сознание реакций, ожидаемых нами от означенного класса объектов (фактов)" [1]). Объект соответствует понятию, продолжает Мах, когда он дает ожидаемые от него реакции... Понятию недостает непосредственной созерцаемости (Anschaulichkeit) по двум основаниям: во-первых, оно обнимает целый класс объектов (фактов), индивидуумы которых не могут быть сразу представляемы, затем, общие признаки индивидуумов, о которых одних в понятии идет речь, суть обыкновенно такие, к познанию которых мы приходим постепенно [2]). Научная ценность понятий состоит в способности их представлять и символизировать в мысли обширную область фактов. Далее Мах замечает тем, которые думают, будто понятие есть лишь воздушное построение, которому ничто „фактическое" не соответствует, что абстрактное понятие, разумеется, не существует, как самостоятельная физическая вещь, но что „мы действительно психо физиологически реагируем на объекты

[1]) Mach „Erkenntnis und Irrtum", S. 131.
[2]) Mach „Erkenntnis und Irrtum", S. 132—133.

одного и того же класса понятия одинаковым, а на объекты различных классов различным образом. Элементы ощущений, к которым в конечном счете сводятся признаки понятия, суть физические и психические факты (Thatsachen). Постоянство же связи реакций, составляющее физические законы (Sätze), представляет высшую субстанциальность"[1])... В другом месте Мах, говоря о Канте, приходит к тому же заключению, что и последний: „понятия без созерцаний слепы, созерцания без понятий пусты". Развивая далее свои мысли, Мах замечает, что все науки, в том числе и математика, науки лишь постольку, поскольку они имеют дело с понятиями. „Ибо наше логическое господство простирается только на те понятия, содержание которых мы сами определили"[2]). Разбирая далее в своей „Механике" систему Гертца, Мах соглашается с последним в том, что „наши понятия действительно созданы нами самими, хотя вследствие этого и не совсем произвольно созданы, но из стремления к приспособлению к чувственной среде. Взаимная согласованность понятий является логически-необходимым требованием, и эта логическая необходимость есть единственная, которая нам известна"[3]). Физической необходимости, как мы уже знаем, не существует.

Итак, с одной стороны, Мах полагает, что наши понятия возникают из ощущений и их взаимной связи,—из чувственных элементов. С другой стороны, понятия оказываются „произвольным продуктом субъекта, ибо мы сами определяем их содержание, чем и гарантируется наше господство над ними. Понятия имеют свое основание в самих фактах, стало быть, содержание их определяется не нами самими, а фактами" Смешивать понятия с фактами,—продолжает Мах,—не следует, так как они не тожественны. Представления, поясняет далее Мах, суть продукты потребностей индивидуума, отдельного человека, между тем как понятия вызваны потребностью человеческого рода и носят на себе печать времени. „Наконец, не следует думать, что нашим понятиям соответ-

[1]) Mach „Erkenntnis und Irrtum", S. 134
[2]) Mach, Там же, S. 379.
[3]) Mach, „Mechanik", S. 270.

ствуют абсолютные устойчивости (Beständigkeiten) там, где наше исследование в состоянии открыть только постоянства связи реакции“ [1])

Допустим, что наши понятия и не тожественны с представлениями, то разве из этого следует, что мы сами произвольно определяем содержание понятий и что мы, как полагает Мах вместе с Гертцем, Стало и проч., имеем в науке дело только с своими собственными мыслями. Вовсе не надо быть махистом для того, чтобы знать, что нельзя отожествить „лошадь“, как родовое понятие, с конкретным, единичным представлением лошади, чтобы понять, что нельзя гипостазировать понятие, как самостоятельную физическую „вещь“; но вместе с тем очевидно, что если наши понятия правильно образованы, то в них с необходимостью выступают те признаки, которые присущи объективным вещам и представлениям. В понятие „человек“ не входит признак „половая щетка“, как и в понятие половой щетки не входит признак „молочные железы“ И если мы произвольно введем эти признаки, то мы, выражаясь языком Маха, не получим ожидаемых нами от данных „понятий“ реакций; наши произвольно образованные понятия вступят в противоречие с конкретными вещами и, стало быть, утратят всякую научную ценность. Научная ценность понятия определяется соответствием его объективному миру—вещам или представлениям, если угодно. Продукты же нашего мышления никакой научной ценности иметь не могут, так как они не могут претендовать на объективное и реальное значение; такие понятия субъективны и допускают многозначные толкования, что в свою очередь обусловливает многозначность истины.

Наши понятия не являются отражениями действительности, как по мнению Маха, так и по мнению Риккерта и др. Научное мышление, полагают они, не имеет вовсе дела с действительностью, так как предметом нашего мышления являются образованные нами самими понятия. Наше мышление направлено исключительно на создание общеобязательных суждений. Законы логики применимы к нашим понятиям именно потому, что последние составляют не что иное, как продукт

[1]) Mach, „Erkenntnid s unIrrtum“, S. 140.

нашего же мышления. Мы сами, как выражается Мах, определяем содержание понятий, что и дает возможность логического господства над ними. Аподиктические суждения и необходимая связь имеют вследствие этого место только в сфере нашего мышления, где господствует логическая необходимость[1]). В сфере же „фактической" действительности существует лишь временная последовательность явлений, но не необходимая причинная связь. Мы видели, впрочем, что Мах, Авенариус и их последователи по непоследовательности все же говорят об обязательности и необходимости функциональной связи явлений. Это—противоречие.

Итак, понятия с точки зрения Маха имеют резко выраженный субъективный характер. Мах вполне соглашается с Гертцем, что мы в состоянии создавать себе различные, т.-е. многообразные отражения („Bilder") одних и тех же предметов, что понятия вовсе не должны соответствовать вещам, а лишь нашим собственным представлениям о вещах. „Вещи", атом, масса, сила – все это лишь понятия, созданные нами самими, но ничего общего с действительностью не имеющие. Понятия суть символы, создаваемые субъектом на основании представлений о вещах. Мы сами создаем себе представления о недоступных нам вещах; на основании же представлений создаем далее понятия, содержание которых, таким образом, определяется опять-таки нами самими и так как, наконец, понятия составляют продукт субъективного творчества, то очевидно, что суждения наши не могут иметь объективно-реального значения, неприменимы к вещам самим по себе. Наука представляет, таким образом, продукт нашего духа, и истина соответственно всему сказанному необ-

---

[1]) Упомянутый выше Клейнпетер пишет: „Der Mensch vermag den Naturerscheinungen gegenüber nur die Rolle eines Zuschauers einzunehmen. Er beobachtet und beschreibt, was er beobachtet. Da sich die Beobachtungen, die über eine längere Zeitperiode ausgedehnt sind, immer widerkehrende Regelmässigkeiten herausgestellt haben, so erwartet er auch für die Zukunft dieselbe. Das ist das Ganze. Dass etwas eintreten muss, kann er nie sagen. Die Naturerscheinungen sind ja ihrer Definition nach diejenigen psychischen Erlebnisse, die sich ohne und auch gegen unser Zutun abspielen, auf die unser Wille nur den Einfluss nehmen kann, dass er die Bedingungen ihres Zustandekommens abändert". (Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. S. 123—124).

ходимо определяется чисто субъективным моментом — взаимной согласованностью наших представлений и понятий.

Понятия мы создаем себе в силу определенных субъективных потребностей, а потому они вовсе не должны соответствовать действительности. В силу всего сказанного „одна и та же область фактов, как выражается пламенный Клейнпетер [1]), допускает множество физических описаний, множество теорий, из которых ни одна не должна быть ложной... Задача физики, стало быть, не однозначна, а допускает множество решений“ [2]).

То же самое относится не только к физике. В главе о принципах геометрии Клейнпетер говорит, что геометрия допускает возможность многих систем, что положения, поставленные Эвклидом во главе геометрии, не отличаются поэтому характером логической необходимости; они могут быть замещены другими, на основании которых также возможно построить свободную от противоречий систему геометрии. Постольку, стало быть, характер этих положений будет согласоваться с характером определений (Definitionen), поскольку и тем и другим присуща многозначность определений, произвольность [3]). Наблюдения наших чувств, продолжает Клейнпетер, отличаются именно той удивительной особенностью, что они не допускают однозначной поверки, ибо на основании опыта мы можем лишь с достоверностью утверждать..., что данная теория неверна, но у нас нет никакой возможности доказать, что определенная теория верна, и т. д.

В одном месте Мах говорит, что „одни идеи ведут к бесплодной спекуляции, а одни наблюдения не доставляют органического знания“. Соглашаясь вполне с этим общим положением, мы, к сожалению, все же должны признать, что сам Мах своим учением об образовании понятий и проч. действи-

[1]) О цитированной нами выше книге профессора Клейнпетера „Die Erkenntnistheorie der Natuforschung der Gegenwart“ сам Мах говорит, что в ней дано систематическое изложение его точки зрения, с которым он во всем существенном согласен. (см. Erkenntnis und Irrtum. S. V.).

[2]) Kleinpeter „Ueber Mach's und Hertz's principielle Auffassung der Physk“, Archiv für systematische Philosophie, V. B., S. 168; ср. также „Die Erkenntnistheorie der Naturf. S. 83. и др. и вообще весь отдел „Die Principien der Erkenntnis in den einzelnen Wissenschaften“. S. 74—136.

[3]) Kleinpeter, „Die Erkenntnistheorie“ etc. S. 107—108.

тельно становится на почву „бесплодной спекуляции“ и превращает науку в „систему свободных от противоречий понятий“... Этим самым он примыкает к рационалистам, считающим возможным парить в самостоятельном мире идей и понятий, созданных самим субъектом.

Но нам заметят, что кроме логической гармонии, т.-е. принципа взаимной согласованности понятий, Мах вводит еще принцип „верности“ (Richtigkeit) [1]) этих понятий, т.-е. соответствия их „опыту“. Понятия создаются нами самими [2]); но тем не менее они проверяются на фактах опыта и истинны лишь постольку, поскольку опыту соответствуют. Но тут очевидное недоразумение. Или понятия абстрагированы от действительности, тогда они не создаются нами самими, или же они создаются нами самими, тогда непонятно, почему „опыт“, действительность должна согласоваться с нашими логическими построениями, с субъективными понятиями, „содержание которых мы сами определили“. Далее, раз возможно множество описаний, раз задача физики, как и науки вообще, не однозначна и допускает множество решений или теорий, истинность которых определяется взаимной согласованностью представлений и понятий, но не соответствием с трансцендентной действительностью, то очевидно, что всем этим провозглашается крайний субъективизм познания.

Устранение бытия ведет к признанию долженствования. Отрицание внешнего мира означает вместе с тем устранение объективно принудительной базы, на которой покоится познание. Критерия объективности и однозначности связи явлений, при отрицании внешнего мира, приходится искать в субъекте, преследующем определенные цели [3]). Субъект при-

[1]) Кроме этих двух принципов, Мах (вместе с Гертцем и др.) признает еще принцип „целесообразности“.

[2]) Что касается вопроса об „образовании понятий“, то необходимо еще заметить, что в этом пункте у Маха существуют точки соприкосновения с Риккертом (ср. книгу последнего „Ueber die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“).

[3]) Где нет сущего, там есть должное. В качестве примера приведем хотя бы Фихте. Риккерт отрицает трансцендентное бытие, но признает трансцендентность долженствования. Предмет познания,—полагает он, —имеет своим источником не бытие, а долженствование. К такому „морализму“, к подчинению действительности или сущего должному, неизбежно ведет отрицание абсолютно-реального мира.

зван ограничить пределы объективного. „Только такая теория, которая представляет наиболее сложные и подверженные влияниям разнообразных побочных обстоятельств факты наблюдения проще и точнее, чем это в сущности допускается наблюдением,—только такая теория, говорит Мах, соответствует идеалу однозначной определенности". (Erkenntnis und Irrtum, S. 449). В другом месте Мах замечает, что «требование целесообразности Гертца совпадает с нашим требованием экономии» [1]).

Но что же такое этот третий момент, входящий составной частью в учение Маха,—принцип наименьшей траты сил или экономии мышления? Для всякого очевидно, что принцип этот, совпадающий с «требованием целесообразности» у Гертца, не является конститутивным принципом бытия, а представляет субъективную категорию, делающую научный опыт «возможным», как выразился бы Кант. Принцип экономии мышления является высшим критерием истины, ибо он вносит единство и устойчивость, порядок и закономерность в хаос опыта, определяя, таким образом, и самый предмет познания. Мах и Авенариус рассматривают приведенный принцип экономии мышления, как высшее выражение процесса приспособления человеческого рода к среде. Принцип этот происхождения биологического, так что человек формирует предмет познания согласно своим биологическим потребностям. Таким образом принцип экономии мышления приобретает значение априорной категории. Объект познания—продукт «произвольной» деятельности субъекта; он создается нами самими. В этом смысле Мах и Авенариус стоят на «коперниковской точке зрения» Канта. Наше мышление предписывает объектам свои законы...

Принцип экономии мышления не выдерживает критики по двум причинам; во-первых, в качестве субъективного принципа, он, разумеется, необязателен для объективного мира; во-вторых, неправильно возводить в логическую норму биологические факты. „Принцип экономии мышления"—априористическая предпосылка, которая фактически отрицает непосредственно с ней связанное требование, чтобы наука описывала данные чувственных ощущений. Действительно, описать сумму фено-

[1]) Mach, „Mechanik, S. 270.

менов объективно возможно только однозначным образом, именно так, что феномены упорядочиваются соответственно тем отношениям сосуществования и последовательности, которые они действительно обнаруживают. „Принцип экономии мышления предполагает не только формально, но и материально различные виды описания, предписывая нам выбрать из возможных способов связи наиболее простой, как верный. Такой выбор включает толкование связи явлений; на самом деле, стало быть, этот выбор не есть только описание, но „объяснение" и при том еще такое, которое всецело определяется априористическим требованием, сводящимся к тому, что те связи, которые надлежит установить наиболее простым образом нашему мышлению, объявляются также объективно-истинными. Так как при господстве таких или им подобных субъективных требований впадали, как учит история науки, в самые глубокие заблуждения, то, независимо уже от того, что оно является априорной предпосылкой, не следует приписывать ему хотя бы и самой ничтожной степени вероятности". [1])

Таким образом, учение о том, что имманентный нашему мышлению, принцип имеет объективную значимость, что мышление предписывает объективному бытию свои законы, не выдерживает критики.

Масштабом и критерием истинности познания является с точки зрения Маха и Авенариуса момент целесообразности, но не объективная действительность. Принцип экономии мышления представляет наивысший критерий достоверности познания потому, что „описание" явлений согласно этому принципу соответствует тем целям, которые мы сами сознательно и преднамеренно ставим научному исследованию. Мы видели выше, что от понятий Мах вовсе не требует, чтобы они соответствовали вещам, объективной действительности. Понятия (и законы) имеют научную ценность потому, что они целесообразны; истинность их определяется их целесообразностью. А так как цели ставятся субъектом, то понятия создаются самим субъектом в зависимости от тех целей, которые субъект преследует...

---

[1]) Wundt, Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl, S. 299—300, см. также замечание Вундта относительно „принципа простоты" (Principium simplicitatis) у Галилея; там же, стр. 300.

Мы считаем нужным обратить внимание читателя еще на одно обстоятельство. Маха не удовлетворяет, как мы видели, материалистическая и „метафизическая“ теория атомов. Вследствие этого он обращается к качественным элементам и к непосредственному опыту и проч. Но разве современная психология, которая должна лечь в основу всей философии, может нам что-нибудь сказать об ощущениях? И не говорит ли сам Мах, что „простые ощущения суть абстракции“? Если же это так, то ощущение—такое же „научное вспомогательное понятие, как и атом естествоиспытателя“ (Мюнстерберг). Психология исходит из понятия ощущения, как основного элемента всех сложных психических образований, подобно тому, как „физика“ кладет в основу всех физических явлений комбинацию атомов. Непосредственному же опыту с точки зрения самих же психологистов одинаково недоступны как атом, так и ощущение. Научная обработка эмпирических данных приводит нас,—еще раз повторяем, что мы становимся тут на точку зрения самих психологистов,—к двум основным понятиям: атому и ощущению.

Оба они существуют в абстракции и непосредственно не воспринимаются. Если же это так, то на каком основании психологисты отдают такое преимущество ощущению? [1]).

Ощущение—такая же „метафизическая сущность“, как и атом. С другой стороны, если ощущение рассматривается Махом и его последователями, как гипотеза, как научно-вспомогательное понятие, то мы не понимаем, почему атомная гипотеза заслуживает со стороны наших „гносеологов“ такого презрения. Далее, если ощущение непосредственно нам недоступно и мы только заключаем к понятию ощущения, как реальности, то ведь тот же логический процесс применим и в отношении атома или вообще материального субстрата. Одним словом, даже и в том случае, когда мы становимся на точку зрения наших противников, мы также никаких „логических“ или гносеологических преимуществ „ощущения“ перед „атомом“ не видим.

---

[1]) Даже Риккерт вынужден заметить, что „мнимые позитивисты и сторонники философии чистого опыта становятся на точку зрения спиритуалистической метафизики, поскольку сводят все бытие к психическому“. (Rickert, Ueber die Grenzen der naturwissenshaftlichen Begriffsbildung, S. 178).

Пора подвести итоги. Новая философия возникла как реакция против средневекового реализма и необузданного рационализма. В противоположность рационализму, выводившему действительность из понятий и идей, бытие из мышления, новая философия в лице Бэкона, Гоббса и проч. обратилась к самой действительности, к объективному миру, видя источник познания в чувствах, источник всех наших идей и понятий в конечном счете—в объективной действительности. Сенсуалистическая теория познания покоится у этих мыслителей на материалистическом фундаменте. Но уже у Локка внешний мир отрывается от сознания, предмет восприятия от восприятия предмета. Беркли и Юм рассматривают уже первичные качества вещей, на ряду с вторичными, как состояния сознания. Они совершенно отрицают существование внешнего мира, отрывают содержание сознания от его причины и переходят к чистому сенсуализму. Но, отрицая внешний мир, они фактически переносят содержание мира в сознание, объявляя это содержание неотделимым от сознания.

Этим устанавливается взаимная зависимость субъекта и объекта. Нет объекта без субъекта, нет природы или „бытия вообще“ без „сознания вообще“—вот формула коррелятивизма. Бытие по самому существу своему не может быть причиной сознания или мышления, так как оно дано вместе и одновременно с сознанием. Они взаимно связаны. Учение о зависимости объектов, как явлений, от сознания дало повод Канту поставить мир представлений над миром восприятий. Существуют априорные функции, составляющие так наз. трансцендентальное сознание, которым определяется мир явлений. Дальнейшее развитие немецкого идеализма повело к восстановлению диалектики и рационализма. Гегелевская философия, представляющая последнее звено этой цепи, принимает следующий вид: дух—причина мира. Раз субъект, как мы видели, был поставлен над объектом, раз объект был объявлен (Беркли, Юм, затем Кант, Фихте) чем-то неотделимым от субъекта, то в конечном счете дух должен был оказаться демиургом действительности. Идея, учит Гегель, по самому существу своему есть процесс. Первая ступень ее—это чистое логическое бытие, затем это логическое бытие переходит в свое инобытие („Anderssein“) —

в природу. На третьей стадии идея в виде духа возвращается из этого инобытия к самому себе. Таким образом, чистое логическое бытие, абстрактная идея создает действительность. Материализм в лице Фейербаха и Маркса снова призван был повести борьбу против идеализма, разумеется, на почве всех положительных приобретений всего предыдущего периода. Таким образом возникает диалектический материализм. Действительность, учит он, есть диалектический процесс, в основании которого лежит материальный субстрат. Не идея создает природу, а, наоборот, природа определяет идею.

Против материализма ведет в настоящее время борьбу неоюмизм. Неоюмисты зовут нас назад к Юму и Беркли. Мы видели недостатки этого учения. Подобно Беркли и Юму, и наши современные феноменалисты утверждают зависимость и неотделимость объекта от субъекта, бытия от мышления [1]) („эмпириокритическая принципиальная координация" Авенариуса, точка зрения коррелятивизма и проч.). Но учение это, как мы видели, способно лишь завести в тупой переулок субъективизма и солипсизма и означает шаг назад в сравнении с диалектическим материализмом.

---

[1]) Учение о принципиальной зависимости и неотделимости объекта от субъекта, „бытия вообще" от „сознания вообще" ни в коем случае не может быть сочетаемо с доктриной исторического материализма...

ГЛАВА IX.

Махизм и марксизм.

Вопрос об отношении наших мыслей к окружающему нас внешнему миру является одним из самых важных вопросов всякой философии и всякой научной теории. Приступая к исследованию общественных явлений, Маркс и Энгельс поставили себе этот основной вопрос философии, так как они сознавали, что от правильного решения его в значительной степени зависит ценность всякого научного исследования. Переход Маркса и Энгельса от идеалистического понимания вопроса об отношении мышления к бытию—к материалистическому и дал этим мыслителям возможность совершить революцию в общественной науке. Логические предпосылки, легшие в основу их миросозерцания, могут быть кратко формулированы в следующих положениях: 1) Реальна одна лишь природа. 2) Природа существует независимо от субъекта. 3) Субъект составляет часть той же природы. 4) Всякое познание возникает из опыта, т.-е. из восприятий, получаемых субъектом от внешнего мира. 5) Внешним миром, бытием определяется, стало быть, наше сознание. 6) Раз действительность есть единственный предмет познания, то наше знание истинно и объективно лишь постольку, поскольку оно согласуется с действительностью, с бытием.

Таковы те основные философские или теоретико-познавательные положения, на которых покоится научный социализм, ставший неприступной твердыней для гг. критиков отчасти потому, что он имеет своим основанием именно материалистическую теорию познания.

Наши махообразные марксисты, однако, недовольны философией Маркса и стремятся подвести под марксизм новый философский фундамент. Посмотрим же, что они дают нам взамен, каков их „эквивалент“ Мы не задаемся целью исчерпать в

настоящей главе этот вопрос во всей его полноте. Наша задача сводится лишь к тому, чтобы показать, что махизм ведет к абсолютному идеализму и скептицизму. С другой же стороны, мы желаем хоть вскользь указать на те объективные общественные условия, которыми отчасти объясняется увлечение русской интеллигенции философией Маха.

Для „неиспорченного" философией человека мир существует независимо от него так, как он его переживает или воспринимает. „Здравый" человеческий рассудок, наивный реалист рассматривает цвета, звуки, запахи, как реальности, существующие вне и независимо от его сознания. Этой точки зрения придерживаются все люди в житейской практике. Научное исследование, однако, убеждает нас в том, что этот абсолютный реализм не выдерживает критики. Уже Демокрит в древности, Галилей, Декарт, Гоббс, Локк в новое время учили, что чувственные качества цвета, звука, вкуса, запаха и т. п. не могут считаться отражениями вещей, как думает наивный реалист. Качества эти не копии, не адэкватные снимки с реально-существующего вне нас телесного мира, а результат воздействия тел на наши чувства.

Таким образом, научно-философская мысль пришла к следующему заключению: существуют представления, являющиеся отражениями самих предметов, и такие, которые отражают лишь отношения между предметами. Абсолютный реализм был вытеснен материалистическим реализмом, который, однако, не удовлетворяет идеалистов, стремящихся к „восстановлению естественного понятия о мире" наивного реалиста. Но это возвращение к наивному абсолютному реализму фактически знаменует переход к абсолютному идеализму, ибо, если первый полагает, что все существует вне и независимо от субъекта, то второй учит, что все существует только в субъекте. Мир таков, как мы его переживаем,—в этом абсолютный идеализм сходится с абсолютным наивным реализмом. Но в отличие от последнего первый, т.-е. абсолютный идеализм полагает, что этот мир не существует вне нашего сознания, как абсолютная действительность. Цвета, рассуждают махисты, суть таковы, как мы их переживаем; они возникают в результате раздражения глаза, но именно потому, что они возникают в нашем глазу, они не представляют чего-либо вне нас нахо-

дящегося. Стало быть, цвета существуют лишь постольку, поскольку существует глаз. То же самое относится не только к качествам: цвету, запаху, звуку и проч., но и к движению, фигуре, протяженности, непроницаемости и т. п. Все существует только в нашей голове, вне которой ничего реального нет. В нашей же голове вещи существуют так, как они нам являются, как они нами переживаются. Совершенно невероятно и невозможно, говорят махисты, чтобы вне нас существовала какая-то субстанция, материя. Во всяком случае наши представления никакого отношения к материальной субстанции, к внешнему миру не имеют. Мир есть не более, как „факт" непосредственного сознания. Содержанием этого мира является совокупность зрительных, осязательных, вкусовых и проч. ощущений или восприятий, на почве которых возникают представления. Первичным является для махиста, стало быть, не природа, не внешний материальный мир, как у Маркса и Энгельса, а сумма восприятий, данных первоначально нашему сознанию и несводимых ни на что другое. Если Маркс и Энгельс придерживаются той точки зрения, что реальна одна лишь природа, одна лишь объективная действительность (см. первое положение), то с точки зрения махизма действительно реальным следует считать мир психический. Физическое и психическое, объект и субъект, мир и я обнимаются, по учению Маха, одной высшей категорией — понятием ощущения, т.-е. миром психическим, так как ощущения нам даны непосредственно и психический мир представляет для нас самое достоверное. В существовании моих переживаний я сомневаться не могу, между тем как бытие внешнего мира может подлежать сомнению. Более того. О таком реальном, независимо от нас существующем мире мы не только ничего не знаем, но и знать не можем. Субъект всегда имеет дело только с содержанием своего сознания, за пределы которого он выйти не может. Мы мыслим мир посредством наших мыслей,—стало быть, знаем только свои собственные субъективные представления, эти субъективные представления и составляют тот материал, из которого мы создаем мир.

Передо мною стоит лампа. Я воспринимаю ее,—это значит: я ее вижу, т.-е. получаю зрительные ощущения; я ее осязаю, т.-е. получаю осязательные ощущения и т. д. Но

ощущения эти существуют лишь во мне. Следовательно, заключает махист, лампа не существует независимо от меня, как реальная вещь, а имеет бытие только в моей голове, в моем сознании. Она существует лишь как психический факт. Таким образом, вещи растворяются без остатка в психических элементах; материя разлагается на ощущения; весь объективный мир переносится в сознание и теряет свое самостоятельное бытие. Ничто не существует вне нас, но все мыслится нами так, будто оно существует независимо от нашего сознания.

Исходя из того сенсуалистического положения, что познание мира возможно лишь посредством чувств, доставляющих нам ощущения, на почве которых, в свою очередь, возникают представления и понятия, Мах приходит к тому нелепому заключению, что чувственные ощущения, а с ними и представления, и являются непосредственно существующими внешними предметами, самой действительностью. Предмет восприятия отожествляется, стало быть, с восприятием предмета. Материалист также видит источник познания в чувствах, но он признает существование внешнего мира, действующего на наши чувства и вызывающего в нас представления. Отрицание же сенсуалистом Махом наличности материального мира неизбежно ведет к устранению критерия объективности и истинности представлений,—с одной стороны, и к провозглашению представления единственной подлинной реальностью с другой. Еще Юм—этот отец современных феноменалистов—учил, что „всякий предмет, который является объектом сознания, необходимо должен существовать". Но с устранением материального мира остаются одни лишь представления, носителем которых является сознание, дух, субъект. Это дает Маху право сказать, что мир есть совокупность моих представлений и существует в моей голове. Не бытием определяется сознание, а сознанием определяется бытие, так как, по мнению Маха, мы конструируем действительность из ощущений, являющихся первичными элементами всякого бытия и всякого мышления.

Физическое и психическое, бытие и мышление не представляют, говорит Мах, чего-то специфически отличного друг от друга. Нет противоположности между миром и нашим „я",

между вещами и ощущениями, так как эти два ряда составляют комплексы однородных ощущений. Отрицание материи и перенесение всего объективного мира в сферу сознания, психичёского дают возможность рассматривать бытие и мышление, как равноценные психические элементы, и установить между ними полное тожество. Никакого дуализма между бытием и мышлением, между объектом и субъектом, думает Мах, не существует. Как был бы возможен переход от материального мира вне нас к психическому миру внутри нас? Внешние предметы известны нам лишь по тем восприятиям или ощущениям, которые мы имеем в нашем сознании. Но в этих восприятиях нет никакого намека на то, что должно лежать за пределами воспрнятий, вне сознания, и что должно быть качественно отлично от восприятий и представлений. Весь мир, как внешний, так и внутренний, говорит Мах, состоит из равноценных элементов. И в отношении этих элементов физическое и психическое тожественны.

Вещи не могут быть рассматриваемы отдельно и независимо от нашего сознания. Ибо свойства, приписываемые нами объекту, суть те же ощущения нашего „я". Субъект и объект неразрывно связаны между собою. Рассматривать вещи и сознание изолированно—значит впадать в дуализм, между тем как вещи существуют лишь один раз, а именно: как ощущение или представление моего сознания. Можно говорить только о двух способах исследования, но не о двух принципиально отличных мирах. „Материя" исследования одна и та же, так как мы всегда имеем дело с однородными элементами—с ощущениями. Цвет—физический объект, поскольку мы рассматриваем его в связи и зависимости от других элементов цвета, звука и проч. Цвет—психический объект, поскольку мы рассматриваем его в зависимости от сетчатой оболочки глаза. Но в том и другом случае мы в конечном счете имеем дело с однородными и одинаковыми элементами—ощущениями, которые независимо от сознания, вне нашего духа не существуют.

В мире нет ни вещей, ни субъектов; действительно реальны не тела, учит Мах, а элементы, т.-е. определенная група ощущений. Бытие, объект состоит из тех же психических элементов, что и мышление, наше „я". Бытие есть предмет психического переживания, и в нем нет ничего такого, что гарантировало бы

его реальность, т.-е. самостоятельное существование вне нашей психики. Бытие и мышление—равноценные переживания субъекта. Таким образом, всякое представление, которое является объектом сознания, необходимо должно существовать, т.-е. иметь объективное значение. А это ведет к признанию зависимости бытия от мышления. Наше „я" создает из суммы или групп ощущений вещи, представляющие в виду этого лишь мысленные символы комплексов ощущений. Вещи не существуют вне нас, а составляют продукт деятельности субъекта, объединяющего сумму ощущений в одно абстрактное понятие вещи, в единство, которое нами только мыслится, но которое не существует вне сознания. В целях практических, в целях экономии сил мы обозначаем определенную, относительно устойчивую группу восприятий известным символом и называем ее вещью. Вместо того, чтобы описать всю совокупность ощущений, составляющих данную вещь, мы обозначаем эти многообразные ощущения одним сокращенным символом: „вещь", „тело", лампа, бумага и т. д. То же самое относится и к группе переживаний, чувств, аффектов, составляющих человеческое „я". Такова точка зрения Маха.

II.

Прежде всего необходимо заметить, что и с точки зрения диалектического материализма цвет, звук и т. д. возникают из взаимоотношения субъекта и объекта. Эти качества существуют не дважды, а лишь однажды, так что материалист в отношении этого пункта ни в каком дуализме не повинен. Материалист прекрасно знает, что независимо от его глаза, напр., белого или красного цвета не существует. Но зато он также твердо знает, что вне его существует предмет, вызывающий в нас те или иные ощущения. Мах впадает в грубое логическое противоречие, когда он, с одной стороны, учит, что элементы или ощущения возникают из взаимоотношения (aus Relation) субъекта и объекта, а, с другой, заявляет, что „вне связи этих элементов или ощущений объект не существует". Ощущение зеленого цвета, говорит Мах, возникает в результате столкновения „листа" с нашим „я". Как же, спрашивается,

возможно, чтобы объект „лист",—который ведь есть только содержание моего сознания и состоит из совокупности ощущений,—мог входить одновременно в качестве конститутивного момента в процесс образования элементов или ощущений?

„Дуализм", в котором махисты и эмпириомонист Богданов упрекают материалистов, в сущности далеко не чужд этим идеалистам, ибо внешний мир не устраняется от того, что мы вместо этого термина будем употреблять слово „среда", как это делают Мах и его последователи. Утверждение, будто Мах и Авенариус преодолели противоположность между объектом и субъектом, дуализм мира и сознания, основано лишь на недоразумении. В самом деле что такое эта „среда"? Если она существует независимо от нашего я, если она составляет *объективное условие*, которое на-ряду с субъектом определяет характер ощущений, то очевидно, что „среда" есть другое *слово* для обозначения понятия внешнего мира, имеющего бытие вне нас. Но бытие, внешний мир, природа разрешаются, по учению Маха, без остатка в совокупность психических элементов и независимо от человеческого сознания не существуют, так как «вне связи ощущений или элементов тело есть ничто",—следовательно, бессмысленно говорить о том, что эти же элементы или ощущения возникают из взаимоотношения „среды" и субъекта. Объект есть первичное данное субъекта, непосредственное содержание сознания, которое не может быть сводимо ни на что другое, но вместе с тем зависит от каких-то объективных условий, очевидно, не зависящих от субъекта. Одно из двух: или предмет, тело, вещь есть ничто вне связи ощущений или элементов,—а таково мнение Маха,—тогда приходится сказать, что *реален один лишь психический мир*, что мир этот есть не что иное, как *мое представление*, тогда дуализм мира и „я" действительно устранен, но это устранение куплено весьма дорогой ценою, так как в этом случае мы приходим к *субъективному идеализму*, к *абсолютному иллюзионизму*. Весь мир, все люди—одни лишь призраки; одно только мое „я" есть истинная, подлинная реальность. Или же мы признаем, что существуют другие люди, что мир существует независимо от моего „я", что есть какая-то „среда", которая может быть *мыслима* вне связи и зависимости от моего сознания, что эта

среда находится в известном отношении к субъекту, тогда дуализм мира и „я“ восстановлен снова, т.-е. сделано допущение, что по ту сторону сознания существует реальный мир, который противостоит субъекту. Назовем-ли мы этот объективный мир „средой“ или как-нибудь иначе,—от этого дело нисколько не изменится, и мир не перестанет существовать.

Что представляют собою „элементы“ Маха? Тело, материя, говорит Мах, вне связи этих элементов—ощущений—не существуют. Наше сознание, наше „я“ есть также комплекс ощущений. Это значит, что элементы по ту сторону сознания бытия не имеют и иметь не могут, так как ощущения имеют место только в субъекте. Но, с другой стороны, элементы и в сознании не могут существовать, так как само „я“, в свою очередь, составляет комплекс ощущений, связь элементов. Кроме того, элементы являются результатом отношения между объектом и субъектом. Где же в таком случае эти элементы находятся? Между субъектом и объектом? Что это за неведомое „царство“, что это за третий мир, который не может существовать ни вне меня, ни внутри меня? Вне меня он не может существовать потому, что в таком случае необходимо было бы признать, что мир, тожественный с совокупностью элементов, существует вне этих элементов. Но он не может существовать и только во мне, ибо элементы, составляющие этот мир, являются продуктом взаимоотношения „среды“ и субъекта.

Понятие „среды“ приобретает какой-то мистический характер. То она действует на субъект,—ибо что другое может означать утверждение махистов, что „среда“ стоит в известном отношении к субъекту?—то эта „среда“, как и всякое тело, есть ничто вне субъекта. „Среда“ составляет один из членов отношения: „среда“ — „я“, „объект—субъект“, и вместе с тем составляет продукт второго члена отношения—субъекта. Если „среда“ есть ничто, то как же она может стоять в каком бы то ни было отношении к субъекту? Если же она стоит в определенном отношении к субъекту, значит она составляет нечто, реальность...

Но ведь мыслить „среду“ или объективный мир вне отношения к „я“ невозможно, настаивают махисты, следовательно, мир есть переживание субъекта и только переживание субъекта,

чем и утверждается „субъективность“ среды, мира [1]). Это—очевидная нелепость. Что наша мысль есть наше психическое переживание, это понятно само собою. Но разве из того, что наша мысль о мире не существует вне нас, а внутри нас, следует, что и мир, предмет, обозначаемый нашей мыслью, также существует только в нас? Согласитесь, что мыслить чужую собственность отнюдь не значит еще владеть ею. Мысль о чужой собственности принадлежит мне, но предмет мысли—собственность—существует независимо от моей мысли и принадлежит не мне. Все, что находится в пределах моего, не может быть переживаемо как нечто отличное от него. Но в сфере моего сознания существуют только восприятия, представления, между тем как предмет восприятий и представлений и качественно отличен от этого содержания сознания и находится вне последнего, составляя причину наших переживаний.

Отрицая внешний мир, махизм не в состоянии объяснить, откуда собственно берется содержание сознания; очевидно, что наши восприятия и ощущения созданы из ничего, если не захотеть апеллировать к Богу, как к последнему источнику всего сущего, как это сделал епископ Беркли. Отрицание внешнего мира ведет,—как уже сказано,—к устранению всякого критерия объективности и истинности познания. Объективное и для всех обязательное познание возможно лишь там, где в основе различных переживаний субъектов лежит одна объективная действительность. Для материалиста „человеческие понятия суть снимки с действительных вещей“ (Энгельс), а потому он и считает истинным лишь то, что соответствует этим действительным вещам. Но откуда взять критерий истинного и объективного Маху, который считает единственно реальным мир психический, мир представлений и восприятий? Как возможно обязательное для всех людей познание там, где утверждается неравенство человеческих „я“, где нет единого предмета в качестве посредника между различными сознаниями? Как, наконец, возможно сравнение переживаний различных людей при отсутствии объективного мира? Ведь проникнуть в

[1]) По непоследовательности, единомышленник Маха, Авенариус допускает возможность мыслить среду, объект (das Gegenglied) вне отношения к „я“, т.-е. признает косвенно существование внешнего мира, „вещей в себе“.

сознание другого человека мы не можем; чужие переживания нам абсолютно недоступны; мне дано только мое переживание, которое не может быть ни истинным, ни ложным, ибо восприятия вполне соответствуют восприятиям, т.-е. тожественны с самими собою. Познание действительности исчерпывается всецело переживанием ее и не имеет никакого отношения к вещам. Объекты суть в действительности таковы, как они мне „являются" и как они мною переживаются, а потому нормой объективного и реального, мерой всех вещей является мое „я". Таким образом, всякая объективная достоверность устраняется и отрицается; остается одно лишь субъективное убеждение: обязательное для одного субъекта еще вовсе не обязательно для другого.

Мир переживаний не знает противоположности между истиной и заблуждением, так как все переживания нам одинаково непосредственно даны и потому самому равноценны. Истина и заблуждение, говорит Мах, имеют один и тот же источник—психику. Полезность определенных переживаний решает вопрос об их истинности. Таков биологический критерий истинного. Но разве заблуждения и ложь кое-кому не полезны? Разве современные буржуазные ученые не склонны фальсифицировать науку в пользу того класса, интересы которого им близки? И разве имманентная философия, разновидностью которой является и учение Маха, не оказывается весьма „полезным" оружием в борьбе с историческим материализмом?

III.

Основное положение исторического материализма, как известно, гласит: не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. Исторический материализм покоится на философском или диалектическом материализме, для которого, как мы видели выше, „действительна одна только природа" (Энгельс) и для которого „человеческие понятия суть снимки с действительных вещей". Материалистической теории познания, формулированной нами в начале статьи в шести общих положениях, противопоставляется изложенная нами идеалистическая точка зрения, по которой

д ействительно реален мир психический, т.-е. мир представлений, и по которой, независимо от субъекта, мира не существует, так что природа, бытие, объект есть продукт сознания. Если стать на эту идеалистическую точку зрения, то исторический материализм теряет всякий смысл. Этого, однако, не понимают те марксисты, которые в философии Маха находят новое откровение, призванное якобы „обновить" и критически обосновать марксизм. Но чего не понимают эти махообразные марксисты, то очень хорошо понимают буржуазные ученые и философы, которые „корень зла" марксизма и исторического материализма усматривают именно в признании диалектическим материализмом внешнего мира, действительности, природы. Такова, напр., аргументация последователя имманентной философии Маршнера. В своей работе „Теоретико-познавательные основы исторического материализма" он силится „доказать" несостоятельность понятия внешнего мира именно в целях преодоления исторического материализма, прекрасно понимая связь последнего с диалектическим материализмом. Чтобы разрушить исторический материализм, необходимо, по его мнению, предварительно опровергнуть философский материализм. „Внешнее бытие, эта трансцендентная, сама себя уничтожающая бессмыслица,—говорит Маршнер,—представляет собственно корень зла в марксовом понимании исторического" [1]).

Мы могли бы привести еще множество примеров для иллюстрации той мысли, что имманентная философия является в настоящее время в Западной Европе тем оружием, при помощи которого буржуазные мыслители надеются „сразить" именно исторический материализм, что эта идеалистическая и субъективная философия играет реакционную роль, поскольку она подрывает веру в науку и отрицает возможность познания объективной действительности тогда, когда эта объективная действительность является источником непоколебимой веры пролетариата в неизбежность крушения старого и наступления нового общественного строя.

[1]) Вот подлинные слова Маршнера: Das ausserhalb des Bewusstseins angesezte Sein, dieser transcendente, sich selbst vernichtende Ungedanke ist die eigentliche Wurzel des Uebels, an dem die Marx'sche Ansicht des geschichtlichen krankt. (Курсив наш).

Наши махообразные марксисты аргументируют точно так же, как и Маршнер, но по непоследовательности не делают тех выводов, которые логически следуют из основных положений их философии. Когда Макс Адлер [1]) пишет об историческом материализме, то он, в качестве кантианца, вынужден встать на точку зрения Маршнера и объявить, что материальное и идеальное лежат в одной и той же сфере—в психике, что материальное не представляет чего-то вещественного, а есть нечто человеческое и, как таковое, необходимо нечто духовное. Духовное, сознание является с точки зрения имманентной философии, а стало быть, и махизма, тем первичным, из которого конструируется действительность, создается бытие. В применении к историческому процессу это означает, что дух творит общественное бытие, что последнее определяется сознанием. И этот исторический идеализм или психизм выдается за исторический материализм Маркса-Энгельса! Зависимость объекта от субъекта, мира от „я", бытия от сознания—вот та основа, на которой зиждется имманентная философия, долженствующая стать, по мысли махообразных марксистов, фундаментом научного социализма.

Отрицая внешний мир и устраняя, стало быть, этим самым всякий объективный критерий познания, Мах вынужден признать всякое содержание мышления истинным. И так как наше познание, за отсутствием внешнего мира, относится не к вещам, а к нашим собственным представлениям, то мир таков, как я „субъективно" его себе „представляю" во всякий данный момент. Раз всякое содержание сознания истинно, и раз мое „я" является нормой истинного, то ясно, что всякое заблуждение, всякий предрассудок должен быть признан объективной истиной, когда этот предрассудок и это заблуждение оказываются кому-нибудь полезными, способствуют, скажем, сохранению существующего общественного строя. Объективные же истины могут быть объявлены предрассудками, раз они вредят интересам господствующих классов. Буржуазия вынуждена обратиться к субъективизму, теоретическому нигилизму и индивидуализму в целях борьбы против объективизма познания, составля-

*) См. его кн. Marxistische Probleme, Stuttgart, 1913.

ющего основу и фундамент научного социализма, и против практических требований пролетариата. Субъективная философия, по которой истинно лишь то, что мне выгодно или полезно, способна оправдать все мерзости существующего, провозгласить разумность действительности, чтобы еще более затруднить пролетариату его отчаянную борьбу за действительно разумное, т.-е. за новый общественный строй.

Резюмируя сказанное, мы приходим к следующему выводу: 1. С точки зрения махизма реален только мир психический, мир представлений. 2. Природа, бытие, тожественное с миром представлений, независимо от субъекта не существует. 3. Так как мир есть мое представление, то природа, бытие, объект составляет часть субъекта, существует только в человеческом духе. 4. Всякое познание сводится к констатированию наличного содержания сознания—восприятий или представлений. 5. Так как субъект или сознание составляет логическую предпосылку бытия мира, то отсюда следует, что бытие определяется сознанием. 6. Раз, далее, действительность тожественна с психическим миром и предметом познания являются наши представленяя, не относящиеся к вещам, к объективному миру, то нормой истинного является мое „я". Махизм, это—мировоззрение без мира.

Мах и Авенариус возобновили философию Юма; философия Юма, в свою очередь, означала в свое время возрождение учения софиста Протагора. Здесь не место распространяться о социально-политических условиях, определивших мировоззрение софистов в древней Греции и учение Юма в восемнадцатом столетии. Несомненно, что как учение софистов, так и учение Юма являлись выражением страстного стремления личности к индивидуальной свободе и представляли в свое время прогрессивное явление. Взбунтовавшаяся личность (субъект) выступала с протестом против исторически сложившегося общественного порядка (объекта), против всех объективных норм. Таково также культурно-историческое значение скептицизма Декарта в эпоху зарождения капитализма и отрицания феодализма. В его учении уже сильно чувствуется индивидуализм нарождающегося буржуазного общества. Испугавшись, однако, своего индивидуалистического

радикализма, Декарт поспешил подчинить буржуазную личность Богу, т. е. вступил в компромисс с старыми общественными силами.

Но, что было прогрессивным явлением на заре капиталистической эпохи, то становится реакционным, когда надвигается гибель этого капиталистического строя. Процесс разложения буржуазного общества характеризуется бегством от нелестной для „хозяев жизни" действительности в лоно субъективизма, идеализма, романтизма и т. п. с целью оправдать свое собственное „бытие" и отвлечь внимание пролетариата от неприглядной действительности, которую он собирается революционно преобразовать. Так, трезвому реализму, научному объективизму и диалектическому материализму, составляющим основу научного социализма, противопоставляется западноевропейской буржуазной мыслью философия субъективизма, иллюзионизма и нигилизма.

ГЛАВА X.

Диалектический материализм и эмпириосимволизм[1])[2])

Современная антиматериалистическая философская литература некоего философского направления в „марксизме“ носит на себе, по крайней мере, у нас в России печать философского заговора. Как бы согласно особому уговору, все критики материализма с некоторых пор тянут одну и ту же песнь с одним и тем же монотонным припевом: одно дело материализм Маркса и Энгельса, другое дело материализм Плеханова-Бельтова. Материализм Маркса и Энгельса эмпиричен и реалистичен; материализм Плеханова Бельтова метафизичен и... идеалистичен и, стало быть, радикально отличен от материализма основателей марксизма.

П. Юшкевич, как человек „передовой“, не отстает, разумеется от своих товарищей и употребляет те же приемы „исследования“. Махисты валят с больной головы на здоровую. Их обвиняют, как известно, в идеализме и „отступничестве“ от марксизма; и вот им ничего другого не остается, как, подобно ловкому вору, кидающемуся вперед с криками: „лови его“. и тем отвлекающему внимание толпы от собственной персоны, бросить то же обвинение своему противнику. Эта слишком уже элементарная и примитивная тактика никого, конечно, убедить не может и рассчитана только на простачков, а потому мы на этом вопросе останавливаться не будем. Скажем только, что

---

[1]) П. Юшкевич. Материализм и критический реализм (О философских направлениях в марксизме). ПБГ. К-во „Зерно“ 1908.

[2]) Настоящая глава первоначально была напечатана в журнале „Современный Мир“.

для того, чтобы доказать свое „согласие" с Марксом и Энгельсом, нашим махистам пришлось предварительно проделать над самими основателями марксизма операцию, радикально их „излечивающую" от „материалистической метафизики".

Впрочем, надо быть справедливым: П. Юшкевич вовсе не так осторожен; на-ряду с Плехановым он „критикует" и Энгельса. Наш автор, в полном согласии с другими махистами, „безжалостно" разносит в своей книге как диалектику, так и материализм, чтобы на развалинах, оставшихся от его разрушительных размахов, торжественно водрузить свой собственный стяг эмпириосимволизма. Но прежде чем окончательно изготовить свою эмпириосимволическую похлебку, наш автор демонстрирует перед читателями низшие или частичные истины, заключающиеся в философии Дицгена и Маха-Авенариуса и входящие составной частью в эмпириосимволизм, как „высшую" истину. Совсем по-гегелевски!

Диалектическому материализму, от которого в книге Юшкевича ни одной косточки не остается, противопоставляется, таким образом, критический реализм с эмпириосимволической крышкой. Начинает наш автор с подлежащего „преодолению" или, вернее, разрушению диалектического материализма и в первой же главе задает грозный и внушительный вопрос: что такое диалектика? Как и следовало ожидать „по нынешним временам" от такого серьезного критика, он сразу обнаружил „неясность и неопределенность" основных понятий материализма. Почему „неясность и неопределенность"? Потому, видите ли, что „у Энгельса в „Анти-Дюринге" и „Фейербахе" есть образцовые по своей рельефности и ставшие классическими характеристики диалектического м е т о д а в противоположность метафизическому", ничем не отличающегося от точки зрения развития, „окончательно восторжествовавшей во второй половине XIX в. после великих открытий Дарвина" (стр. 3). Это—во-первых. Во-вторых, наш немилостивый критик находит, что „с понятием диалектики в устах сторонников диалектического материализма связывается довольно сложный и не совсем определенный комплекс идей, действительно отличающих ее от эволюции, и на этот раз в невыгодную для диалектики сторону. Я имею в виду, во-первых, превращение диалектики из метода исследования, из точки зрения, в особый универсальный закон

природы" (стр. 4). Дальнейшие „исследования" привели П. Юшкевича к тому открытию, что термин „диалектика" употребляется еще в смысле особого способа мышления. Итак, диалектика есть известная „точка зрения", метод исследования, затем универсальный закон природы и, наконец, особый способ мышления. И именно в этом-то и видит П. Юшкевич „неясность и неопределенность" понятия диалектики, так как одно дело—„точка зрения", метод исследования, другое дело—природа и, наконец, совсем особая статья—мышление. Посмотрим же, что смущает нашего критика и почему понятие диалектики для него столь „неясно и неопределенно".

Мы думаем, что не ошибемся, если скажем, что под методом следует понимать способ исследования, при котором возможно достижение объективных суждений о самом предмете исследования. Из этого видно, что способ исследования, метод, по необходимости определяется природой и характером подлежащего исследованию предмета. Метод устанавливает определенные нормы, абстрагированные от самих вещей и находящиеся с ними в формальном соответствии. Только в таком случае и возможно посредством правильного метода объективное познание предметов. В этом смысле Спиноза определяет метод, как „рефлективное познание", как „идею идеи". Почти теми же словами характеризирует свой метод Гегель: метод, говорит он, есть само себя постигающее понятие[1]). В качестве материалиста мы скажем, что диалектический метод есть „сама себя постигающая" действительность. Диалектика, как метод, есть сознательное и научное применение лежащей в природе бытия и мышления закономерности. Действительная же „природа рассудочных определений, вещей и конечного вообще", как выражается Гегель, подлежит законам диалектики. Почему же в таком случае сознательное применение диалектики, как метода, должно противоречить действительной природе вещей? И если Энгельс, определяя диалектический метод, говорит, что „диа-

[1]) „Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die einfache Beziehung auf sich, welche Sein ist. Aber es ist nun auch erfülltes Sein, der sich begreifende Begriff das Sein als die konkrete, ebenso, schlechthin intensive Totalität". Logik II. T., S. 352, ср. также S. 330.

лектик рассматривает вещи и отражающие их понятия преимущественно в их связи, в их сплетении, в движении, в их возникновении и исчезновении", то почему думает П. Юшкевич, что „точка зрения" или диалектика, как метод исследования, должна быть оторвана от действительности и не отражать вещи в их настоящем виде, не соответствовать настоящей действительности? Диалектический метод не есть субъективная „точка зрения", которая нами „накладывается" на действительность, а сознательное применение тех самых „форм", в которых протекает объективная действительность.

Мы не только рассматриваем вещи диалектически, но они объективно существуют, объективно даны, как диалектические процессы. Диалектика есть метод, „точка зрения" („мы рассматриваем") именно потому, что она—объективный факт. Диалектик сознательно рассматривает („точки зрения") вещи и отражающие их понятия преимущественно в их связи, в их сплетении и проч., потому что их связь, сплетение, движение, возникновение и исчезновение—объективный факт, форма их действительного существования. Если бы диалектика была только „точкой зрения", то метафизики были бы правы, ибо наша „точка зрения" вовсе не обязательна для действительности.

Юшкевич не понимает связи между диалектическим методом, как „точкой зрения", и диалектикой, как универсальным законом природы и способом мышления. Но стоит ему стать на точку зрения диалектического материализма, исходящего из признания единства субъекта и объекта, мышления и бытия, и ему станет ясно, что диалектическое движение мыслей представляет верное отражение диалектического движения бытия, что между способом мышления и универсальным законом природы, как П. Юшкевичу угодно выражаться, никакого противоречия нет и быть не может. Раз диалектика есть универсальный закон природы, то понятно, что и мышление, которое бытием определяется, также подлежит общему универсальному закону. «Права диалектического мышления, как замечает правильно Плеханов, подтверждаются... диалектическими свойствами бытия. Бытие и здесь обусловливает собою мышление»[1]). Но до всего этого П. Юшкевичу

[1]) Плеханов. „Основные вопросы марксизма", стр. 33. Петербург. 1908 г.

дела нет; раз пришла охота „критиковать", то где уж тут справедливость! А между тем следовало предварительно постараться понять точку зрения противника. П. Юшкевичу, отрывающему в качестве идеалиста мышление от бытия, действительно „неясно",—да и не может быть ясно,—что между „способом мышления" и диалектическими свойствами бытия нет противоречия. Но в таком случае, чем же виновны Энгельс и Бельтов, если П. Юшкевич не понимает их точки зрения, их „способа мышления"?

Диалектический метод,—говорит Юшкевич,—„вполне совпадает с точкой зрения развития, окончательно восторжествовавшей во второй половине XIX в. после великих открытий Дарвина". На возражение Бельтова, что между диалектическим методом с одной стороны и эволюционным—с другой существует известное различие, поскольку эволюционисты склонны к убеждению, что, как в природе, так и в истории не бывает скачков, П. Юшкевич отвечает, что „в действительности естественно-научная теория развития, как и диалектика, не может исключить скачков", что „элементарные процессы, на которые разлагается всякий факт развития, скачкообразны, но так невелики (что невелики: процессы или скачки—А. Д.), что наблюдателю представляются непрерывными, подобно тому, как кажется непрерывным движение часовой стрелки, состоящее на самом деле из массы незаметных невооруженному глазу скачков", что всякий эволюционный процесс представляет собою ряд мелких „революций" и что „различие между „революцией" и „эволюцией" не принципиальное, а чисто количественное, и сама по себе теория развития не имеет развития, не имеет ничего против превращения этого количества в качество" (стр. 2).

Странная аргументация! Во-первых, здесь говорится о теории развития „самой по себе", которая существует независимо от теоретиков развития. Во всяком случае с точки зрения коррелативизма П. Юшкевича, это—непростительная оплошность.

Независимо от теоретиков развития существует объективный процесс развития. Что объективный процесс не может исключать скачков, это для диалектика ясно, это его точка зрения; между тем как естественно-научная теория развития, поскольку она защищается теоретиками эволюции,

исключает скачки. Во-вторых, сам же Юшкевич говорит несколько ниже о том, что естествоиспытатели прежде—в виде реакции против старинных катастрофических теорий—склонны были напирать на медленность и мелкость составляющих элементарных процессов развития. „В применении к общественным явлениям,—говорит справедливо Юшкевич,—эта тенденция преувеличивать эволюционность эволюции выражалась естественно еще резче“ (стр. 4).

Если это так, то сторонники диалектики, очевидно, и с этой стороны, помимо всего прочего, имеют основание противопоставлять диалектику эволюции; если это так, то ведь прав Бельтов, когда он говорит, что „современные эволюционисты снабжают свое учение значительной примесью консерватизма“, что им „хочется доказать, что как в природе, так и в истории скачков не бывает“. Против чего же в таком случае спорит П. Юшкевич?

То было, говорит наш автор, а вот теперь „замечается стремление восстановить права революции“ и „скачков“, или, иначе говоря, теория эволюции, как учение о постепенности изменений, вытесняется учением о скачкообразном развитии, т.-е. диалектикой. Поскольку ученые „начинают (лишь начинают, признает сам Юшкевич—А. Д.) приписывать большее, чем прежде, значение“ скачкообразной форме развития, постольку они действительно—сознательно или бессознательно—становятся на точку зрения диалектики[1]). Но в таком случае ходом развития науки—геологии, биологии и пр.—подтверждается снова лишь то, что господствующая в науке теория развития, эволюции не совсем верно отражает объективный процесс развития как в природе, так и в истории, что и утверждалось и утверждается сторонниками материалистической диалектики. Это, повторяем, снова доказывает, что сторонники диалектики имеют основание противопоставлять диалектику теории эволюции[2]). Юшкевич, хотя и знает, что ученые начинают лишь понимать значение скачков для научной теории развития, тем не менее находит, что диалектический метод Маркса и Энгельса „похож, как две капли

[1]) Вспомним хотя бы де-Фриса.

[2]) „Натур-философы, говорит Энгельс, относятся к сознательно-диалектическому естествознанию, как утописты к современному коммунизму“. („Анти-Дюринг“, стр. XVI, 5, Aufl. прим., нем. ориг.).

воды, на одно из величайших научных завоеваний XIX века, на принцип эволюции" (10 стр.). Ну уж и „две капли!". Зачем понадобилось г. Юшкевичу, во славу эволюции и в посрамление диалектики, извратить настоящий характер одного „из величайших научных завоеваний?" Как можно отожествить столь нетожественные „две капли"? Кому, напр., неизвестно, что теория эволюции (возьмем хотя бы учение Дарвина о происхождении видов) исходит именно из понятия о п о с т е п е н н о с т и изменений? Между тем как диалектика настаивает на необходимости признания с к а ч к о в в процессе развития.

Недоволен, разумеется, наш критик и законом развития по схеме отрицания и отрицания отрицания. Какие доказательства приводятся нашим автором против этого закона? Никаких. Тут он без всяких оговорок декретирует, что рассуждения на этот счет Энгельса и Бельтова не безупречны и „полны натяжек и произвола". Против такой аргументации, „полной произвола", много говорить, конечно, не приходится, ибо нам совершенно неизвестно, что собственно нашему автору в рассуждениях Энгельса и Бельтова не нравится. Но из дальнейшего мы узнаем, что если бы даже рассуждения Энгельса и Бельтова и были безупречны, то закон диалектического развития решительно бесполезен.

Юшкевич цитирует то место из Анти-Дюринга, где Энгельс объясняет, что характер отрицания в диалектике определяется, во первых, общей и, во-вторых, особой природой процесса. „Каждому роду вещей, поясняет свою мысль Энгельс, свойственен, таким образом, особый род отрицания, при котором получается развитие; это относится к каждому роду представлений и понятий. В дифференциальном исчислении отрицание производится не так, как в построении положительных степеней из отрицательных корней. Это требует изучения, как и все другое". Процитировав это место, П. Юшкевич останавливается и наставительно, но одновременно и снисходительно, замечает: „если э т о требует изучения, то чем же „важен" для нас столь общий и широко действующий закон отрицания отрицания" (стр. 6). Тот же самый вопрос можно было бы задать и относительно всех „общих и широко действующих законов". В самом деле, чем для нас важен, скажем, закон тяготения и прочие столь же общие законы?

Диалектика есть „наука об общих законах движения и раз

вития природы человеческого общества и мышления", и поскольку все процессы обнимаются „схемой" отрицания, то она выражает общую формулу процесса развития и есть „общий и широко действующий закон". Но вместе с тем мы далеко с этим законом не уедем, если не обратимся к изучению конкретных фактов.

Не согласен Юшкевич и с тем, что существует какая-то диалектическая логика, отличная от формальной, и что движение следует толковать диалектически. „Но верно ли, спрашивает наш автор, будто движущееся тело находится и не находится в одно и то же время в одном и том же месте? Нет, неверно, и если на первый взгляд это утверждение имеет видимость истины, то только потому, что время и пространство трактуются в нем неодинаковым образом. Если под „данным местом" понимать математическую точку, то соответственно с этим надо брать хронологическую точку—момент. В определенный момент времени движущееся тело находится только в определенной точке пространства. В старом софизме Зенона ошибка происходит оттого, что время рассматривается как момент, как хронологическая точка, а пространство берется, как очень незначительная, но все-таки имеющая некоторую протяжность, полоска" (стр. 8). Тут, очевидно, наш автор даже не понимает всей трудности проблемы и обнаруживает полнейшее незнакомство с постановкой вопроса не только у Гегеля, но и у древних диалектиков. Зенон, как и другие элеаты, доказывал, как известно, невозможность движения на том основании, что ему присущи противоречивые определения. „Движущаяся" стрела, по мнению Зенона, покоится, так как она в определенный момент времени находится только в определенной точке пространства. Если стать на точку зрения г. Юшкевича, то необходимо признать невозможность движения, ибо тело будет находиться в каждый данный момент времени только в определенной точке пространства, т.-е. будет покоиться.

Доказательства Зенона основываются на невозможности представить себе бесконечное, как величину конечную. „Он, (Аристотель—А. Д.),—говорит Гегель,—противопоставляет бесконечной делимости, на чем основываются наиболее известные из этих доказательств,—непрерывность, которая относится одинаково как ко времени, так и к пространству, так что беско-

нечное, т.-е. абстрактное множество содержится в непрерывности лишь an sich, как возможность" [1]). Абстрактное составляет, таким образом, лишь момент реального; бесконечное существует лишь как возможность, но не как реальность. „Действительное в противоположность абстрактному множеству, как и в противоположность абстрактной непрерывности, представляет их конкретное единство". Природа движения может быть понята правильно лишь тогда, когда мы непрерывность и прерывность будем рассматривать как диалектическое единство.

Оставим диалектику и перейдем к вопросу о материализме. С точки зрения диалектического материализма наши представления и впечатления получаются в результате действия вещей в себе на наши чувства. Отсюда ясно, что вещи известны нам именно потому, что они действуют на нас. Помимо же их действия на наши чувства, вещи нам, разумеется, неизвестны. И так как,—далее,—мы признаем, что вещи нам известны лишь благодаря тем впечатлениям, которые вызываются их действием на нас, то ясно, что для материалиста вещи в себе и явления не тожественны: явление, как производное двух факторов, как продукт двух членов отношения, не может быть тожественно с одним из этих членов отношения. Когда „критики" говорят о вещи в себе, они всегда имеют в виду кантовскую непознаваемую вещь в себе. Между тем как можно отвергнуть непознаваемую вещь в себе и все же признавать существование познаваемой вещи в себе, которая, однако, и не тожественна с явлениями. Можно даже признавать, что хотя „сущность" вещей недоступна непосредственно нашим чувствам, но что все же, путем логических умозаключений, она доступна познанию (атом, напр.,) посредственно.

Свойства внешнего мира имеют с точки зрения диалектического материализма не только субъективное, но и объективное значение. Это относится в одинаковой степени и к свойствам пространства, времени, причинности и т. д. Раз явления суть результат действия вещей в себе на нашу организацию, то ясно, что каждому изменению вещи в себе соответствует определенное изменение ее действия на субъект. Между субъ-

---

[1]) Logik I т., стр 227—228. Berlin 1833—34; ср. также Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", I B стр. 316—318.

ективными формами мышления и объективными формами бытия существует, таким образом, известное соответствие, которое обусловливается уже тем, что субъект есть одновременно и объект, как объект, в свою очередь, есть субъект „для себя".

П. Юшкевич приводит слова Плеханова о том, что пространству и времени, как субъективным формам, соответствует „некоторое объективное „an sich" („само по себе"), и заключает с торжеством: значит, формы времени и пространства к вещи в себе не применимы. „Им только соответствует нечто в ноуменальном царстве" (стр. 24). Поистине, наши критики совершенно лишены чувства юмора. В противном случае они из плехановского „объективного an sich" не могли бы сделать такого вывода. А затем, посудите сами, читатель, какова логика нашего критика: так как, по Плеханову, субъективным формам времени и пространства соответствует объективное время и пространство, то они не применимы к вещам в себе.

Если бы материализм признавал, что вещи в себе и явления тожественны, то он должен был бы наряду с этим признавать, что мир не существует независимо от нашего сознания. На почве материализма явления не могут быть возведены „в ранг вещей в себе", ни вещи в себе не могут быть низведены „до скромного положения явлений". Между вещами в себе и явлениями возможны, стало быть, лишь определенные отношения сходства и различий. И этого вполне достаточно, чтобы мы могли объективно познавать внешний мир.

Отрицание вещи в себе и привело наших „критиков" в идеалистический тупик и заставило принять точку зрения коррелативизма. К сожалению, рамки статьи не позволяют нам остановиться на учении Дицгена, Маха и Авенариуса, на философии которых основывается догматическая часть книги Юшкевича. Перейдем к „собственной" точке зрения нашего автора. С помощью принципа коррелативизма, т. е. принципа соотносительности бытия и мышления, П. Юшкевич думает преодолеть все софистические теории идеализма. При более внимательном анализе, говорит он, оказывается, что не может быть бытия, которое не было бы отнесено к некоему мышлению, которое не относилось бы к некоторому бытию. Как выражают это сторонники имманентной школы, всякое бытие

есть лишь мыслимое бытие, но и всякое мышление есть лишь мышление о некоем бытии. Мышление и бытие с этой точки зрения лишь две стороны одного субъективно-объективного процесса. Бытие само по себе, независимое от сознания бытие, это—бессмыслица, это—деревянное железо, ибо, как только мы желаем помыслить о таком бытии, мы уже вносим с собой само это мышление, от которого желаем отделаться". И далее: „Бытие само по себе, вещь в себе, с этой точки зрения,—внутренне противоречивое понятие, которое, как таковое, и должно всегда приводить к бесчисленным противоречиям" (93—94 стр.). Такова „традиционная" аргументация коррелативистов и сторонников имманентной философии. Напрасно только думает г. Юшкевич, что коррелативизм Маха-Авенариуса есть какой-то особенный и чем-нибудь отличается от точки зрения Беркли, которая на-ряду с учением Шопенгауэра,—но в отличие от учений Маха, Авенариуса, Лааса и сторонников имманентной философии,—относится П. Юшкевичем к идеалистической разновидности коррелативизма. Поскольку все эти мыслители, все сторонники коррелативизма, стоят на той точке зрения, что без субъекта нет объекта, постольку все они—идеалисты, и постольку между ними нет никакой разницы. Все ученье коррелативизма покоится на том идеалистическом софизме, ведущем кстати свое происхождение именно от Беркли, — что раз мы мыслим бытие, то нет независимого от мышления бытия, что самый акт мышления бытия делает последнее имманентным содержанием самого мышления, что сама мысль о вещи в себе, о независимом от сознания бытии, о трансцендентном—противоречива. Этот софизм не имеет никакого логического оправдания. Совершенно неверно, будто от мысли о бытии невозможно отмыслить само мышление, невозможно отвлечься, абстрагировать от него. Мы не можем мыслить, не мысля. Но почему невозможно мыслить предмет, вещь в себе, посредством наших мыслей и мыслить эту вещь в себе именно существующей независимо от нашего мышления? Ведь наши суждения о предмете не превращают же последний в нашу мысль, и мысль в предмет. Поскольку, стало быть, принципом коррелативизма хотят сказать, что, когда мы мыслим, мы мыслим посредством своих мыслей, то это такая истина, которая сделала бы честь разве Кузьме Пруткову. Поскольку же этим хотят сказать, что и предмет,

который мыслится нами, не может существовать независимо от наших мыслей, то это просто абсурд.

Субъект и объект, учит коррелативизм, неотделимые друг от друга моменты единой связи. Внешний мир дан только вместе с субъектом и для субъекта. Различие между видимостью и реальностью, между фикцией и действительностью имеет свое оправдание в признании реальностью закономерной связи мыслей. Идеальное есть реальное, поскольку оно общеобязательно; оно составляет единственно нам известную и доступную реальность. Всякая „вещь в себе" коррелативизмом отрицается и признается нелепостью. Так точка зрения коррелативизма или критического реализма переходит в идеализм.

Недостатки коррелативизма чувствуются, однако, и самим П. Юшкевичем, который заявляет, что „нелепо-же, в самом деле, думать, что, например, когда мы отворачиваемся от бумаги, она перестает существовать, чтобы сызнова возникнуть, когда мы на нее посмотрим" (стр. 100). Думать, что мир привязан к субъекту, это, конечно, величайшая нелепость. И потому прав материализм, признающий существование вещей независимо от всякого субъекта и рассматривающий эти вещи, как „вещи в себе", т.-е. такие, которые для своего существования ни в каком субъекте не нуждаются. Объект, по-скольку он ведет самостоятельное существование, поскольку он существует „для себя", есть субъект, подобно тому, как и субъект есть одновременно и объект, объект для другого.

Чтобы найти выход из созданного коррелативизмом противоречия, чтобы найти правильное решение вопроса об отношении между мышлением и бытием, П. Юшкевич обращается к введенному Махом понятию функциональной связи элементов, которое должно „взять на себя роль объективного бытия" и заместить нелепое понятие „вещи в себе". Вещь в себе, субстанция, есть не что иное, как олицетворение связи явлений, превращаемой нами в особый фетиш, в абсолют, в таинственную сущность, которая противопоставляется самим явлениям. На почве же константиализма (в противоположность субстанциализму) вещественные постоянства (материальная субстанция) отрицаются и заменяются идеальными неизменными отношениями (константиями). „И Мах в результате своего анализа понятия материи приходит к тому вы-

воду, что для нее „не остается другой функции, как представлять постоянное отношение между отдельными свойствами“ (стр. 148). Итак, материя с точки зрения махизма есть лишь постоянная связь, идеальное неизменное отношение между отдельными свойствами, есть мысленный символ наших ощущений или, как сказал бы Юм, фикция, созданная нашим воображением. Таким образом, объективным бытием Мах,—а за ним и его последователь П. Юшкевич,—считает с одной стороны ощущения, а с другой—функциональные отношения между ними. И так как далее сами элементы или ощущения, в свою очередь, разрешаются в систему отношений, то остается одна мистическая функциональная связь, постоянное отношение, которое становится отношением или законом связи „в себе“, призванным „взять на себя роль объективного бытия“ и „заместить нелепое понятие вещи в себе“. Чтобы понятие функциональной связи могло выполнить свою задачу, т.-е. „взять на себя роль объективного бытия“ и „заместить нелепое понятие вещи в себе“ „нужно,—полагает П. Юшкевич,—его взять со всеми вытекающими из него выводами, а тогда мы придем к эмпириосимволической точке зрения, согласно которой объективный мир разрешается в ряд эмпириосимволов и не чувственные элементы рассматриваются, как „объективная реальность“, а логические (символические) отношения“ (стр. 117).

Эмпириосимволизм разрешает, таким образом, мир в совокупность абстракций, логических или символических отношений. К понятию истинного, объективного и реального мы приходим путем отвлечения от чувственных элементов и подстановки вместо них связанных с ними эмпириосимволических элементов (как колебания эфира, электрические разряды), объединяющих человеческий опыт. Эти эмпириосимволы следует сопрягать согласно принципу коррелативизма, уже не с мышлением определенного индивидуального субъекта, а с отвлеченным мышлением. Объективной истины нет; истина существует лишь в отношении человека; все разновидности понятия истинного, реального и объективного представляют лишь целесообразные с точки зрения познания конструкции, субъективные построения. „Для человека истинно и реально то, говорит П. Юшкевич, что пригодно для объединения его познания“ (124). Для устранения противоречий в опыте различных личностей мы

прибегаем к логическим построениям, к образованию объединяющих коллективный человеческий опыт символов, посредством которых мы объясняем, т.-е. систематизируем и координируем содержание данного в опыте. Эти логические построения, называемые символами, и составляют содержание объективного, реального и истинного. Но они суть объективное, истинное и реальное для человека, для отвлеченного мышления, в отношении которого и для которого они существуют. Под „действительным бытием" следует понимать, таким образом, систему символов, объединяющих опыт. Но символы эти не абсолютная реальность; они имеют только относительное, временное значение, в чем и заключается динамическая сторона истины. Истинность определенных символов обусловливается их пригодностью, их целесообразностью. В виду этого эмпириосимволизм „не дает готового ответа на вопрос о природе бытия". Он не говорит: бытие само по себе—это дух или материя, или элементы (ощущения). Понятие бытия в научном смысле слова сводится для него к постулату о необходимости непротиворечивой связи данных опыта (131 стр.). Эта непротиворечивая связь и создается эмпириосимволами, которые не составляют реальности „самой по себе", а создаются нами самими из соображений, так сказать, технических. Бытие само по себе недоступно нашему познанию; „бытие = мышлению в пределе", предельному понятию. Эмпириосимволизм релативистичен, так как он не имеет дела с реальностью самой по себе,—реальности „последней инстанции" для него не существует, познавательные символы реальности самой по себе не соответствуют,—а с нашими собственными „созданиями", с мысленными вещами, с логическими абстракциями. С точки же зрения техники „любая система символов стоит всякой другой", и любая научная теория истинна или ложна, как угодно.

Понятие бытия,—говорит П. Юшкевич,—сводится к „непротиворечивой связи данных опыта". Но ведь это—крайний субъективизм. „Непротиворечивая" связь для одного оказывается противоречивой для другого. С этим формальным критерием истины мы далеко не пойдем; им оперируют все идеалисты. Но формальная истинность определенной связи не решает вопроса о материальной ее истинности. Она устанавливает лишь формальную согласованность наших мыслей, но ниче-

го не говорит о материльном соответствии их бытию, о соответствии содержания. Никакая символика никогда не соответствует реальности; мы приближаемся к ней, но никогда приблизиться не можем: мы стремимся к ней, но никогда не можем овладеть ею. Реальность, словом, недоступна, ибо „рациональное понятие реальности сводит ее к предельной системе символов, по отношению к которой всякая данная научная система есть только одно из приближений". Таков ход мыслей П. Юшкевича.

Но что такое реальность с точки зрения П. Юшкевича? Тут мы наталкиваемся на три определения „настоящей реальности". С одной стороны, последней, настоящей реальностью необходимо считать непосредственно данные элементы. На этой почве остаются сторонники чистого описания. Но если взглянуть на эти непосредственные элементы с точки зрения объединяющей и координирующей деятельности познания, то мы приходим к общему познавательному множителю, объединяющему все отдельные индивидуальные опыты. В этом случае реальностью необходимо считать этот общий множитель, систему символов объединяющих опыт. Далее оказывается, что „настоящей реальностью явилось бы такое объединяющее опыт суждение, которое выдержало бы испытание не только знания данного поколения, но и всех следующих за ним до бесконечности. Настоящая реальность есть, таким образом, предельное понятие, это, так сказать, дважды символические вещи" (124). При этом предполагается, что возможна одна только формула, исключающая всякие другие и не совместимая ни с каким иным объяснением (объединением). „Мы допускаем, иначе говоря, что истина (т.-е. эта предельная истина) однозначна" (124 стр.).

После того, как мы привели столько определений „настоящей" реальности, мы все же вынуждены спросить: что же такое, наконец, „настоящая" реальность? То под ней следует понимать любую целесообразную систему символов, созданных нами самими в целях систематизации данных опыта, и она сводится к постулату о необходимости непротиворечивой связи данных опыта, то оказывается, что истина однозначна и допускает лишь одно решение и одну определенную, стало быть, систему символов, несовместимую ни с какой другой. Очевидно, что всякая данная научная теория будет истинна лишь

постольку, поскольку она совпадает с этой „предельной" истиной, допускающей лишь одно определенное решение, а всякая иная научная теория будет ложна.

Подведем итоги. Эмпириосимволизм П. Юшкевича, это—идеализм в кубе, ибо „бытием" он считает с одной стороны ощущения, с другой—функциональные отношения между ними и, наконец, эмпириосимволы, т.-е. наши мысли о реальности, которым, однако, абсолютная реальность не соответствует. Быть реальностью значит для него быть известным эмпириосимволом, т.-е. быть мыслью о реальности. Эмпириосимволы существуют только в отношении отвлеченного мышления, т.-е. „сознания вообще", как сказали бы Кант и сторонники имманентной философии. Помимо же отвлеченного мышления эмпириосимволы никакого значения не имеют, так как абсолютная реальность им не соответствует. Все наше знание относится лишь к константциям; оно не имеет вовсе дела с природой бытия самого по себе; субстанция устраняется и разрешается в систему отношений. Но отрицание субстанции ведет к признанию закона связи явлений, самого отношения, вещью в себе, особою метафизическою сущностью.

Только диалектический материализм, признающий диалектическое единство субстанции и константции, материи и взаимной связи предметов, вещественного постоянства и постоянства отношений этого вещества,—только он и может дать единственно научное решение вопроса. Точно также и вопрос об отношении всякой данной научной теории к предельной, т.-е. динамической истины к статической или конечной, разрешается лишь диалектическим материализмом, который не отрывает одну из этих истин от другой, а диалектически стремится их согласовать. Диалектический материализм рассматривает материю не как мысленный только символ, стоящий только в отношении отвлеченного мышления, а как настоящую реальность, существующую помимо всякого отвлеченного мышления.

ГЛАВА XI.

Прагматизм и материализм [1]).

С некоторых пор новое философское учение, известное под названием прагматизма, нашло себе горячих поклонников у нас в России. И как раз в то самое время, когда это учение стало особенно популярным, как за границей, так и у нас, основатель и самый красноречивый защитник его, Вильям Джемс ушел от нас в тот мир, откуда нет возврата. Ввиду этого нам представляется своевременным познакомить читателей несколько ближе с учением Джемса, поскольку оно выразилось, главным образом, в прагматизме—этом „новом названии для некоторых старых методов мышления".

Прагматизм—это в сущности тот же эмпиризм, но только доведенный до логическаго конца, это—эмпиризм крайний, „радикальный", как сам Джемс называет свою точку зрения в прежних своих произведениях [2]).

Но прагматизм есть не только теоретическое учение; он ставит себе и специальные задачи: примирение интуитивизма или психологизма с рационализмом, религии с наукой, он стремится дать новое учение об истине и выковать новое оружие для борьбы с устарелыми учениями и поблекшими ценностями. Современное культурное человечество переживает эпоху сомнений и колебаний. Во всех сферах жизни чувствуется непрочность нашего „быта". Буржуазные идеологи потеряли веру не только в окружающий нас мир, но и в самих себя. В особенности наша „интеллигенция" почувствовала какую-то страшную пустоту и ужасающее одиночество. Вот уж сколько лет она стремится

---

[1]) Настоящая глава первоначально была напечатана в журнале „Современный Мир".

[2]) См. Джемс. „Зависимость веры от воли", изд. 1904 года

заполнить хоть чем-нибудь эту пустоту. Трагическое одиночество, на которое она силою вещей обречена, заставляет ее все больше углубиться и сосредоточиться в самой себе, копаться в своих собственных переживаниях, гнаться за поисками новых ценностей, которые могли бы служить точкой опоры как в личной жизни, так и основой для социального творчества. Впрочем, менее всего у нас заняты сейчас социальным творчеством. То, что в Западной Европе и Америке является духовной основой культуро-строительства или орудием социального самосохранения, то у нас принимает форму орудия для индивидуального самосохранения. „Мы" жить хотим, а жить нечем. И вот „мы" готовы заимствовать у более передовых народов любую теорию, любую философию, которые бы так или иначе оправдали наше собственное существование и нашу неприглядную жизнь. Жизнь наша в переживаемую нами сейчас эпоху такова, что увлечься широкими задачами и перспективами нет возможности; ввиду этого мы живем изо дня в день без широко и глубоко захватывающих идеалов. Для многих опустелых душ и разочарованных сердец вопрос о смысле жизни стал кардинальным вопросом.

Зачем жить, для чего жить и, наконец, как жить—вот проблемы, стоящие в центре всех современных исканий. Вопросы миропонимания, поскольку оно способно выделить из себя более или менее удовлетворительные ответы на вопросы жизнепонимания, поскольку оно способно осветить жизнь со всех ее сторон и, главным образом, со стороны ее ценности для нас самих, для каждого из нас в отдельности, — вот что интересует сейчас ту часть нашего общества, которая разбита физически и потрясена душевно пережитыми неудачами и разочарованиями. Западная Европа и Новый Свет в лице буржуазных мыслителей своих уже пережили то культурно-философское миросозерцание, которое основывалось на началах положительной науки. Буржуазии Западной Европы и Америки необходимо в видах самосохранения подвести под современные культурные формы новую духовную основу, которая дала бы ей возможность удержать за собой господство над всеми остальными классами общества. Положительная наука больше не в состоянии удовлетворить „нуждам" жизни. Она грозит самому господству буржуазии. Необходима другая точка зрения для ориентировки

человека в мире и в обществе и для переоценки всех ценностей. Но прежде всего надо покончить с положительной наукой, с ее объективизмом, идеей научной истины, со всякими теориями; все это носит слишком отвлеченный характер и не способно дать „практического“ удовлетворения. Мы прежде всего— люди *дела*, *практики*, которым некогда задаваться теоретическими вопросами и широкими идеальными задачами. Нам нужна такая точка зрения, которая осветила бы нашу повседневную работу, которая охватывала бы, объясняла все ее мелочи. Большего нам не требуется, и цена ей должна быть только не высокая, дабы она была доступна всем и усваивалась бы легко, без всякого напряжения мысли, с наименьшей тратой энергии.

Можно согласиться с тем, что обычные „мировоззрения“ носят слишком отвлеченный характер. В них не чувствуется биения человеческого сердца, теплоты человеческой крови, пульса подлинной жизни; они часто лишены живой плоти. Поэтому понятна потребность стать ближе к окружающим нас реальностям, вступить с ними в более живую связь и осмыслить их *конкретнее*. Но отсюда еще далеко до отрицания науки, научной истины и всякого отвлеченного знания, которое поднимается выше обычного житейского практицизма.

Все острее и живее чувствуется современным сознанием какое-то смутное брожение, какая-то невыразимая тоска по новым формам жизни, по новым духовным ценностям. Религия, служившая прежде самым непосредственным источником формирования жизни, отжила свой век. Метафизика, этот осколок религиозного сознания, видевшая основы нашей земной жизни в царстве невидимом, теряет свое обаяние. На их место становится научное познание, отрицающее всякие потусторонние царства. Оно вступает во все более тесный союз с подлинной *жизнью*, с поступательным ее движением и развитием. Духовной основой нашей жизни и культурного творчества может быть только положительная наука.

Прагматизм характеризуется прежде всего стремлением к отрицанию исключительной ценности теоретической истины. Как теоретическое учение и как практическая философия, имеющая своей целью дать правила и максимумы, которые руководили бы нашими действиями, прагматизм представляет специфический продукт сложившихся в передовых странах Европы и, главным

образом, по ту сторону океана жизнеотношений. Прагматизм, специфический продукт „американизма", это—философия жизни господствующих классов в современном обществе; это — теоретическое осмысливание и оправдание практической их деятельности. Прагматизм стремится охватить всю сумму переживаний современного обывателя с его моралью и религией. Прагматизм, одним словом, это—философия современной обывательщины. Он приспособлен к психологии обывателя, так как является ее порождением. Обывателю нужно всего понемножку. Ему и немножечко религии подавай, ему и толику морали нужно, да и без положительных знаний нынче обойтись невозможно. И вот получается в результате эклектический винегрет, столь нужный обывателю. Обывательщина взяла верх и у нас. Еще совсем недавно гегемония в нашей умственной жизни принадлежала идее научной, объективной истины. Теперь в нашей интеллигенции проснулись иные потребности. Обреченная на одиночество, она стала субъективистически оценивать мир; ее не удовлетворяет больше объективно-научное мировоззрение, культура „объективного духа". Вот почему прагматизм нашел такой живой отклик у нас в России. Культура „субъективного духа"—вот чего жаждет исстрадавшаяся душа современного русского человека.

Прагматизм обещает ему дать новые ценности, новое мировоззрение и новое жизнепонимание, он обещает наполнить его пустую душу новым духовным содержанием. И потому нет ничего удивительного, что за него так ухватились. Утопающий хватается и за соломинку...

Что же, однако, представляет собою этот прагматизм?

Прагматический метод, говорит Джемс, это—прежде всего метод улаживания философских споров, которые без него могли бы тянуться без конца. Представляет ли собою мир единое или многое?—Царит ли в нем свобода или необходимость? — Лежит ли в основе его материальный принцип или духовный? Все это—одинаково правомерные точки зрения на мир,—и споры о них бесконечны. Прагматический метод в подобных случаях пытается истолковать каждое мнение, указывая на его практические следствия. Какая получится для кого-нибудь практическая разница, если принять за истинное именно это мнение, а не

другое? Если мы не в состоянии найти никакой практической разницы, то оба противоположных мнения означают по существу одно и то же, и всякий дальнейший спор здесь бесполезен. Серьезный спор возникает только в том случае, когда мы можем указать на какую-нибудь практическую разницу, вытекающую из допущения, что права какая-нибудь одна из сторон.

Взгляд, брошенный на историю этого учения, выяснит нам еще лучше, что такое прагматизм. Название это произведено от того самого греческого слова πρᾶγμα (значит „действие"), от которого происходят наши слова „практика" и „практический". Впервые оно было введено в философию Чарльсом Пирсом (Pierce) в 1878 г. В статье под заглавием „How to make our ideas clear" („Как сделать наши идеи ясными"), помещенной в январской книжке журнала „Popular Science Monthly" за 1879 г. [1]), Пирс указывает сперва, что наши убеждения суть фактически правила для действия: затем он говорит, что для того, чтобы выяснить смысл какого-нибудь утверждения, мы должны лишь определить тот способ действия (conduct), который оно способно вызвать: в этом способе действия и заключается для нас все значение данного утверждения. В основе всех находимых нами между нашими мыслями и утверждениями различий—даже самого тонкого и субтильного свойства—лежит следующий конкретный факт: ни одно из них не настолько тонко, чтобы выражаться как-нибудь иначе, чем в виде некоторой возможной разницы в области практики. Поэтому, чтобы добиться полной ясности в наших мыслях о каком-нибудь предмете, мы должны только рассмотреть, какие практические следствия содержатся в этом предмете, т.-е. каких мы можем ожидать от него ощущений и к какого рода реакциям с своей стороны мы должны подготовиться. Наше представление об этих следствиях—как ближайших, так и отдаленных—есть все то, что мы можем представить себе об этом предмете,—поскольку вообще это представление имеет какое-нибудь положительное значение" [2]). Обычные философские теории характеризуются тем, что они изображают мир с точки зрения статической, созерцательной; они не задавались вопросом о

[1]) Переведена в „Revue philosophique", январь 1879 г. (т. VII).

[2]) В. Джемс, Прагматизм, изд. „Шиповник". СПБ. 1910 г., стр. 33—34.

необходимости и возможности изменения мира, об активной стороне действительности. Прагматизм стремится стать философией действия, подобно диалектическому материализму.

Прагматизм, как мы уже говорили раньше, есть тот же эмпиризм, только в наиболее радикальной его форме. „Он отворачивается от абстракций и недоступных вещей, от словесных решений, от скверных априорных аргументов, от твердых неизменных принципов, от замкнутых систем, от мнимых абсолютов и начал. Он обращается к конкретному, к доступному, к фактам, к действию, к власти“ [1]). Прагматизм не хочет быть раз навсегда замкнутой и законченной системой. Прежде всего он стремится дать новый способ исследования. По существу, он представляет только новый метод, с помощью которого мы должны отныне изучать действительность и с помощью которого может быть изменена данная нам действительность. Основной мотив прагматизма, это—стремление превратить всякую мысль в стимул для определенного действия. Прагматизм постоянно подчеркивает практический момент действительности, активную ее природу. И постольку в прагматизме заключается действительно положительная ценность. Но, во-первых, он в этом отношении вовсе не оригинален; во-вторых, он ограничивается только субъективной стороной действительности, так как прагматизм идеалистичен. Он не выходит за известные пределы, так что активизм его носит субъективный характер и ограничен лишь пределами наличных форм жизни.

Все наши высказывания и суждения должны найти прагматическое употребление. Понятия сами по себе суть лишь пустые формы. Мы должны меньше всего обращать внимание на теоретическое и логическое содержание всякого понятия. „Из каждого слова вы должны извлечь его практическую наличную стоимость (practical each-value), должны заставить его работать в потоке вашего опыта...

Таким образом, теории представляют собой не ответы на загадки,—ответы, на которых мы можем успокоиться:—теории становятся орудиями [2]).

---

[1]) Ibidem, стр. 37.

[2]) Джемс, Прагматизм, стр. 38, курсив автора.

Всякая теория есть не что иное, как определенная реакция наша на внешний мир, с одной стороны, и орудие логической работы, с другой. В процессе познания важно не то, что представления верно и объективно отражают мир вещей, подлинную действительность. В познании важно лишь то, что так или иначе может нас подвинуть на определенное действие.

Всякое высказывание рассматривается лишь под углом зрения полезности его для нас. Оно истинно постольку, поскольку оно полезно. Это относится ко всякой теории, к любой нашей мысли. Всякая истина должна быть приспособлена к нашим потребностям. Все наши знания и представления должны быть подчинены практическим целям жизни. Прагматизм должен стремиться представить такую картину мира, такое изображение явлений, которое воздействовало бы на нашу деятельность, которое вызывало бы с нашей стороны известную реакцию. Вопрос об истине какого-либо утверждения решается на основании тех практических выводов, которые следуют из признания этого утверждения. „Истиной признает прагматизм то,—и это единственный его критерий,—что лучше всего „работает" на нас, ведет нас, что лучше всего подходит к каждой части жизни и соединимо со всей совокупностью нашего опыта, при чем ничего не должно быть опущено. Если религиозные идеи выполняют эти условия, если, в частности, окажется, что понятие о Боге удовлетворяет им, то на каком основании прагматизм будет отрицать бытие Божие? Для него это будет просто бессмыслицей, если признавать „неистинным" понятие, столь плодотворное в прагматическом отношении. Разве для прагматизма имеется какой-нибудь другой вид истины, как не подобное согласие с конкретной действительностью?" [1]).

Истина сама по себе не имеет с точки зрения прагматизма никакой ценности. Высказывания становятся истинными, когда вступают в известное отношение к человеческим потребностям. Если религия имеет какую-нибудь ценность для нашей жизни, если она так или иначе помогает нам переносить невзгоды жизни, она уже необходима и истинна. Вне отношения высказываний, представлений, понятий и идей к потребностям жизни нет ничего истинного. С точки зрения прагматизма, как

---

[1]) Джемс. Прагматизм, стр. 55.

впрочем и махизма, который весьма родствен прагматизму и в других частях, истина является только средством, орудием для целесообразных способов действия. Поскольку прагматизм подчеркивает активный момент „действительности", прагматический характер истинного, в нем, как мы уже сказали, заключается положительное зерно истины. Но прагматизм слишком односторонен и идеалистичен.

Диалектический материализм гораздо раньше прагматизма обратил внимание на активную, диалектическую природу как действительности, так и мышления. Но диалектический материализм сознает, что одним этим моментом понятие истинного не исчерпывается. Диалектический материализм впервые этот действенный момент истины из отвлеченного, идеалистического понятия (у Гегеля) превратил в реальную силу. Диалектический материализм исчерпывает „понятие" действительности и истины всесторонне; он видит и пассивные, статические моменты и активные, динамические, представляющие действенную, революционизирующую сторону действительности. Истина при известных условиях становится стимулом действия. Но характеристика истинного не исчерпывается понятием полезного или целесообразного. Известные суждения полезны лишь постольку, поскольку они истинны, т.-е. поскольку они совпадают с реальною действительностью и поскольку активный момент мысли есть „отражение" активного момента действительности. „Активность" возможна лишь в том случае если противостоящий нам мир дает нам гарантию, что законы объективного развития могут стать нормами, регулятивными принципами нашей человеческой деятельности.

В вопросе о внешнем мире, об объективной действительности, прагматизм становится всецело на идеалистическую точку зрения. „...Независимая от человеческого мышления действительность оказывается вещью, которую, повидимому, очень трудно найти. Она сводится к понятию о чем-то, сейчас лишь вошедшем в поле опыта и еще не успевшем получить имени, или же к представлению о чем-то, данном опыту первоначально, прежде, чем к нему было применено какое-нибудь человеческое понятие. Это нечто абсолютно темное и неуловимое, какой-то чисто идеальный предел нашего мышления" [1]). Действитель-

[1]) Джемс. Прагматизм, стр. 152.

ность, с точки зрения прагматизма, представляет собою не что иное, как поток чувственных ощущений. Поток чувственного опыта мы по своему произволу делим на вещи или факты, на отношения или связи, существующие между вещами, и на идеи, которыми уже обладает наш ум. Ощущения навязываются нам извне; нам известно их происхождение; они лежат вне нашего контроля. Но так как от наших интересов и потребностей зависит, на какие ощущения мы обращаем внимание, какие из всей совокупности мы выбираем и замечаем, то ясно, что содержание действительности зависит исключительно от нашего выбора. „Таким образом, даже в области ощущений наш дух способен обнаруживать в известной мере произвол и выбор. Через то, что мы включаем и выключаем, мы намечаем границы этой области; настаивая на тех или иных чертах ее, мы отделяем передний фон от заднего; внося в нее известный порядок, мы понимаем ее так или иначе. Словом, нам дают мраморную глыбу, но мы сами высекаем из нее статую“ [1]). Вещи—продукт нашего полного произвола, наше собственное создание, мы их создаем в зависимости от наших потребностей. То же самое, разумеется, относится и к предикатам вещей, которые выражают лишь отношение вещей к нашим чувствам. Весь поток чувственных ощущений гуманизируется, очеловечивается. „Мир, по существу своему, есть то, что из него делают“, как говорит гуманист Шиллер. Мы создаем реальность по своему произволу в зависимости от тех целей, которыми мы в отношении этой реальности задаемся. Не только то, что мы называем истинным, но и самый мир объектов является нашим субъективным творением. Мы являемся творцами не только в области практики, но и в познавательной жизни. Мы создаем самый мир вещей, мы придаем действительность всем отношениям между вещами, и мы же порождаем все истины относительно мира. Такова идеалистическая концепция прагматизма. Прагматизм создает себе мир, исходя из потребностей человека, который является мерою вещей. Нет абсолютной действительности, как нет объективной истины. Истина не означает также знание объективной вне нас существующей действительности. Истина есть, прежде

[1]) Джемс. Прагматизм, стр. 151.

всего, субъективная, чисто человеческая ценность, продукт человеческих потребностей. Объективная истина предполагает наличность мира объектов, внешней действительности и соответствия наших мыслей этой объективной действительности. С точки зрения же прагматизма, для которого объективной реальности не существует „истинное" — это просто лишь удобное (expedient) в образе нашего мышления, подобно тому, как „справедливое" — это лишь удобное в образе нашего поведения" [1]).

Таким образом, истина представляется разновидностью благого, что является благим в области наших убеждений, то является истинным, так как мысль хороша постольку, поскольку она полезна, поскольку вера в нее выгодна для нашей жизни. А все, что полезно, то само по себе уже истинно.

Так, в прагматизме все принимает односторонне-субъективный характер. Мир объектов, действительность, истина — все это приобретает характер средства, орудия для достижения тех или иных человеческих целей. Познание тожественно с волей, логика—с этикой. Воля превращается в прагматизме в мирообразующую силу. Она творит истину и вселенную...

Итак, прагматизм всецело становится на почву телеологизма в познании. Представления и идеи мы образуем под углом зрения пригодности их для наших действий, для наших целей. Есть истина действительная и возможная. „Возможная истина—это та, которая обнаруживает свою ценность в будущем". Это „предварительная", так сказать, истина, которая должна доказать свою пригодность, свою ценность в будущей работе. Действительность—сырой материал, над которым мы постоянно работаем и из которого мы создаем мир. Так как все данное нам может быть обработано различно, в зависимости от тех жизненных потребностей, которые мы в данный момент ощущаем, то ясно, что созданные различными субъектами миры не должны совпадать, что с точки зрения прагматизма не может быть места объективной картине мира, что картины мира подвергнуты многообразию и могут варьировать от субъекта к субъекту.

Каждый из нас сам творит свой мир по своему образу и по-

---

[1]) Джемс. Прагматизм, стр. 136.

добию. Нет готовой, раз навсегда данной реальности, а, стало быть, и истины. Как действительность, так и истина становятся, а не открываются нами. Мы сами вечно работаем над действительностью, создавая и воссоздавая ее. Познание есть творческий, волевой процесс; в процессе познания мир становится объектом, предметом наших мыслей и чувств—предметом познания. Идеалистический прагматизм приспособляет, таким образом, действительность к субъективным представлениям и хотениям. С точки зрения прагматизма истины становятся заблуждениями, если они обнаруживают в силу тех или иных условий свою бесполезность, т.-е. если оказывается, что те цели, потребности, ввиду которых мы известные суждения признавали истинными, изменились. Человеческие потребности, нужды жизни, наши субъективные желания и цели являются высшим и единственным критерием познания и истинности суждений. Познание есть средство, орудие жизни; высшая же ценность, это—наши потребности, наши жизненные задачи, те цели, которые мы себе ставим и которые облегчают нашу жизнь. Чем ценнее и важнее цели и потребности, которые могут быть достигнуты благодаря данному учению, тем ценнее и истиннее само это учение. Но так как наши жизненные задачи и цели диктуются нашими жизненными интересами и так как интересы не у всех людей одинаковы, то оказывается, что в центре прагматического учения стоит „интерес"; это—во-первых, и что сколько существует интересов, столько истинных учений или теорий окажется, это—во-вторых...

Находятся такие наивные люди, которые полагают, что тут есть какое-то родство у прагматизма с марксизмом. Но это их соображение свидетельствует только об упрощенном их понимании и толковании марксизма. Прежде всего необходимо заметить, что марксимз выше всего ставит идею научной истины, а не интерес. Марксизм только утверждает, что идеи и понятия вызываются определенными ощущениями, а ощущения и чувствования определяются непосредственно реакциями человека на окружающую среду, что в наших поступках мы прежде всего руководствуемся нашими потребностями и интересами, что в особенности применимо к целым обществен-

ным организмам, к социальным единицам-классам. Но если психологически каждому общественному классу более доступны те истины, которые оказываются для него наиболее полезными, наилучшим орудием в борьбе за сохранение своего господствующего положения, или в борьбе за улучшение своего положения, в борьбе за власть, то отсюда еще далеко до признания, что всякое суждение истинно, поскольку оно полезно, что человек с его желаниями и чувствами является мерою вещей, критерием истинного, что содержание познания субъективно.

Если положительной ценностью прагматизма является идея активизма, то она совершенно извращается и уничтожается благодаря идеалистической теории познания прагматизма. Идея активизма или „прагматизма" приобретает свою подлинную культурно-философскую ценность в диалектическом материализме. Диалектический материализм исходит из убеждения, что наши представления о предмете соответствуют предмету представления. Стало быть, мы можем пользоваться предметами лишь в той мере, в какой они объективно обладают теми свойствами, которые необходимы для удовлетворения наших потребностей и для достижения тех целей, которые мы себе ставим. Что находится вне сферы объективной действительности, то не может быть предметом наших „действий", то не может быть полезным для нас. Действительность одна; она может быть нами „обрабатываема" лишь „однообразно", так как истина однозначна. Наши идеи и представления о мире, разумеется, изменяются, но они изменяются в зависимости от изменения самой действительности. Не только понятия и идеи не представляют ничего неизменного и застывшего, но и сама действительность постоянно изменяется. С точки зрения диалектического материализма мы также работаем постоянно над действительностью, но опираясь на объективные тенденции, ей самой свойственные. Мы не в силах сделать из нее все, что нам угодно, подобно тому, как это допускается прагматизмом. Действительность имеет свои границы. Проверка наших действий производится самой действительностью. До тех пор, пока наши понятия верно отражают объективную действительность, они не вступают в конфликт с ней, и мы их можем применять вполне спокойно. Наши по-

нятия приспособляются к действительности, а не наоборот. Известные суждения приобретают характер истинного не потому, что они полезны нам, что удовлетворяют тем или иным нашим потребностям, а, наоборот, они потому полезны, что истины, т. е. что соответствуют объективным отношениям вещей. „Активный" момент истины есть отражение активного момента действительности. Идеалистическое мировоззрение и жизнепонимание превращают мир и жизнь в созерцание; созерцание мира и жизни доставляет наслаждение вечными и прекрасными формами, абсолютной и законченной истиной. Диалектическая философия рассматривает мир и жизнь не под углом зрения созерцания, а с точки зрения действия. Мир активен, действен. Исходя из действенных моментов бытия, из активных тенденций действительности, мы создаем новые миры, новые формы жизни. И в это смысле мы можем сказать, что мы не находим готового, раз навсегда данного и законченного мира, как и завершенных форм жизни. Мир и формы жизни нуждаются в том, чтобы быть завоеванными. Только неустанная, беспрерывная деятельность, вечная борьба за новые формы жизни сообщает нашему существованию настоящий человеческий смысл...

Так как прагматизм ставит себе задачей примирение науки с религией, то небезынтересно будет взглянуть на отношение прагматизма к религиозным вопросам. С точки зрения прагматизма, как мы уже знаем, все гипотезы, поскольку они в той или другой степени оказываются полезными и выгодными для нас, одинаково правомерны. Раз из данной гипотезы вытекают полезные для жизни следствия, то мы не в праве ее отвергнуть. Абсолютные идеи и общие отвлеченные понятия имеют такое же значение для нас, как и любой конкретный факт, если они имеют значение для жизни. Но так как всей историей человеческой жизни доказывается, что абсолютное или вера в Бога приносила людям удовлетворение, облегчала им жизнь, то очевидно, что согревающая человеческое сердце вера есть истина, что Бог есть реальность. „Если окажется, говорит Джемс, что религиозные идеи имеют ценность для действительной жизни, то, с точки зрения прагматизма, они будут истинны в меру своей пригодности для этого. Что же касается вопроса

о том, можно ли им приписать большую меру истинности, то решение его будет целиком зависеть от их отношений к другим истинам, которые тоже должны быть признаны" [1]).

Прагматизм открывает новое поприще для богоискателей, имея то преимущество перед диалектическим материализмом, что он не только не анти-религиозен, но „готов принять Бога, живущего в глубочайшей тьме личной жизни, если только окажется, что здесь возможно найти его" [2]). Прагматизм, в сущности говоря, готов принять все, что угодно; он не останавливается перед мистическим опытом, если только он имеет практические следствия. Ведь религия есть не что иное, как реагирование человека на все окружающее, на жизнь. Религия есть не только вера в существование невидимого мира. Это не только известная форма мышления, но и определенная деятельность, так как невидимый мир оказывает известное действие на нашу жизнь, на мир видимый, и так как сознание нашей беспомощности, нашей слабости заставляет нас вступать в определенные сношения с невидимым миром, т.-е. вызывает нас на известную практическую деятельность. Различиями потребностей определяются различия религий, содержание которых составляют обыкновенно нужды, испытываемые человеческим обществом в данный период. Материальные нужды заставляют человека обоготворять силы природы, которые могут приносить ему радость и печаль, и удовлетворение потребностей и недостаток, голод, холод. Сознание своей беспомощности и зависимости, незнакомство с причиной явлений и их внутренней необходимостью и обусловленностью приводит его к вере в высшие силы, от которых одних остается ждать помощи в минуты несчастья. В период господства вещей над человеком, над его сознанием религия укрепляется и приобретает громадную силу над ним. По мере же того, как научное познание становится орудием господства человека над миром вещей, по мере того, как человек вскрывает и научается не только понимать внутренние причины и связь явлений, но и пользоваться ими

---

[1]) Джемс, Прагматизм, стр. 50.

[2]) Джемс, Прагматизм, стр. 55.

в своих интересах, религия теряет свое обаяние. Она познается, как ложная и примитивная форма познания. Практическая деятельность, прежде направленная на умилостивление высших сил,—будь то жертвоприношение или молитва,—принимает с ростом и развитием научного познания другие формы. Невидимый порядок вещей разрушается; он познается, как иллюзия, как вредный предрассудок. Единственной реальностью признается теперь мир видимый, на который направляется наша деятельность.

Таково правильное понимание происхождения и процесса постепенного упадка религии с точки зрения научного познания. Но в ином совершенно освещении представляется религиозная вера с точки зрения прагматизма. Прагматизм насквозь субъективен и психологичен. Так как последней реальностью для него являются переживания, а высшим критерием объективности—субъективная вера, то этим самым уничтожается возможность расценки религиозной веры с точки зрения объективно-научной и утверждается возможность существования истин мистического порядка, поскольку они соответствуют нашей внутренней жизни. Или, вернее, существует только внутреннее просвещение, откровение и субъективная расценка истин. Ценность религии определяется „полезностью ее для того человека, который ее исповедует". Наши чувства являются достаточной гарантией реальности определенных фактов. „Ось реальности, как выражается Джемс, проходит исключительно через эгоистические центры". Наши чувства и стремления являются теми силами, которые определяют наше отношение к миру. „Наша жажда знания, в конце концов, тесно связана с желанием проникнуть в тайны нашей личной участи. В сравнении с этим миром живых индивидуальных чувств, мир обобщенных объектов, созерцаемый нашим разумом, представляется не реальным и безжизненным" [1]). Религия, говорит Джемс, более реальна, чем наука, ибо последние пределы нашего существа пребывают в мире непостигаемом, мистическом, сверхъестественном. „В большинстве своем наши духовные стремления, повидимому, зарождаются именно в этой области; иначе они не могли бы

[1]) Джемс. Многообразие религиозного опыта, стр. 491.

овладеть нами таким образом, что мы не в состоянии объяснить себе их появления. Поэтому следует признать, что мы принадлежим к этой области в гораздо большей степени и в гораздо более интимном смысле, чем к видимому миру, потому что мы больше и интимнее всего живем в том мире, где живут и родятся наши духовные стремления и идеалы. Но этот невидимый мир не только идеален,—он имеет также влияние на видимый мир и воздействует на него. Общение с этим невидимым миром есть реальный процесс с реальными результатами, отражающимися на конечной человеческой личности тем, что она обновляется коренным образом, и это возрождение человека отражается через его жизненное поведение известными последствиями на событиях естественного мира" [1]). Внутреннее состояние оказывается тем органом, который дает нам возможность проникнуть в потусторонний мир, познать абсолютную реальность—Бога. Мистический опыт представляет высшую форму познания, при помощи которой человек получает возможность проникнуть в такие сферы, которые остаются недоступными для рассудка. Мир нашего опыта состоит, таким образом, из двух сторон: из мира видимого или чувственного и мира невидимого или сверхчувственного; человек разными сторонами своего существа принадлежит одновременно этим двум мирам. Видимый мир является только частью невидимого мира, которому принадлежит или должно, по крайней мере, принадлежать руководство нашей жизнью. Высшая цель жизни заключается в приспособлении нашего существа к невидимому порядку вещей. Но самое существование этого невидимого мира зависит отчасти от нас самих, от субъекта. Он таков, каким мы его себе создаем. Мы верим в те факты и теории, в тот мир, для которого мы можем найти применение. Ведь для того, чтобы выяснить значение какой-нибудь теории, мы, согласно прагматизму, должны предварительно определить, какое влияние данная теория или гипотеза может оказать на наши действия, на нашу практическую деятельность. И если, таким образом, вера в существование невидимого мира зависит от нашей уверенности в успехе ее применения к практической жизни, то, оче-

[1]) Джемс. Многообразие религиозного опыта, стр. 506.

видно, что она будет тем истиннее, чем глубже будет наша уверенность в том, что данная вера гарантирует нам успех. Практические следствия суть критерий истинности наших религиозных представлений. Но действенный, творческий характер прагматизма этим еще не исчерпывается. Существование невидимого мира и наличность самого Бога в мире зависит от творчества субъекта. Субъект творит не только видимый мир, но и невидимый, самого Бога. „Сознаюсь,—говорит Джемс в другом месте,—что я не постигаю, почему бы самое существование невидимого мира не зависело частью от того ответа, который каждый из нас дает на призыв к религии. Одним словом, в зависимости от нашей веры, сам Бог, быть может, становится все живее и реальнее“ [1]).

Понятие о Боге гарантирует вечный миропорядок, идеальный его строй и характер, а в зависимости от нашей веры сам Бог становится все живее и реальнее. „Мир, в котором последнее слово принадлежит Богу, может, разумеется, погибнуть в пламени, может окоченеть от холода, но в этом случае мы думаем, что Бог держит в памяти старые идеалы и что он, наверное, где-нибудь в другом месте приведет их в осуществление. Таким образом, там, где есть Божество, трагедия носит только временный и частичный характер, финальный крах и гибель здесь не конец всего. Эта потребность в вечном нравственном миропорядке — одна из глубочайших потребностей нашего сердца“ [2]). Наше сердце жаждет вечного нравственного миропорядка, который является источником всех наших возвышенных идеалов. Как видит читатель, в этом отношении, как и во многих других вопросах, прагматизм стоит очень близко к кантианству. Подобно последнему, и он делит мир на две половины: на чувственный или видимый мир и мир интеллигибельный или невидимый, который, однако, является источником мира видимого, основанием всех наших идеалов и стремлений. Но, в конце-концов, ведь и стоимость Бога определяется лишь полезностью его для нас самих, для нашей жизни. Ведь ось всякой реальности проходит через эгоистические центры. И невидимый мир лишь постольку реален, по-

---

[1]) Джемс. Зависимость веры от воли, стр. 69.

[2]) Джемс. Прагматизм, стр. 69.

скольку он нам оказывает в жизни те или иные полезные действия. Невидимый мир, как и Бог, становятся все реальнее и живее ведь в зависимости от нашей веры в них. А наша вера определяется успехом, доставляемым нам ею в практической жизни. Все существует для человека. Центр тяжести философских воззрений должен переместиться. Невидимый мир и Бог не составляет самоцели, самостоятельной ценности они не имеют. Их ценность определяется значением их для земной практической жизни. „Наша земля со всеми ее данными проблемами, так долго отодвинутая в тень великолепием надзвездного эфира, должна войти в свои права. Это перемещение точки зрения означает, что отныне философские проблемы будут трактоваться умами, не столь тяготеющими к абстракциям, как до сих пор, умами более научного и индивидуалистического типа, но в то же время не нерелигиозными. Это будет переменой „местопребывания авторитета", напоминающей почти перемену, совершенную Реформацией" [1]). Таким образом, Джемс склонен видеть в прагматизме целую революцию философских воззрений. Это своего рода философская Реформация; философский протестантизм на-ряду с религиозным протестантизмом перемещает центр тяжести человеческих интересов и воззрений. Он заставляет направлять все наше внимание на земные интересы и на чисто человеческие проблемы. Он берется трактовать вещи и научно и в то же время религиозно. Религия, как и наука, низводится на уровень „выгодных" для жизни концепций. Бог необходим, так как он гарантирует нам вечный и идеальный миропорядок. „Есть Бог на небе, значит все в мире в порядке" (Джемс). Таким образом, понятие Бога (как и другие подобные понятия) доставляют нам известную выгоду, как выражается сам Джемс; оно имеет практическое значение. Кант, как известно, не мог привести теоретических, научных оснований для таких понятий, как Бог, бессмертие души, свобода воли; он постулировал и оправдывал их, как предметы практического разума. С точки зрения же прагматизма, всякая проблема и всякая теория носит лишь практический характер, оказывается истинной в меру практического своего значения. Или, точнее, праг-

[2]) Джемс. Прагматизм, стр. 79.

матизмом отрицается всякая теоретическая философия, которая и заменяется „критикой практического разума". Все, что может быть оправдано перед разумом практическим, то имеет „теоретическое" значение, то приобретает характер истинного. Центром вселенной является человек с его нуждами и потребностями, с его субъективными желаниями и стремлениями. Это—та же точка зрения Протагора, махизма во всех его разновидностях и покойного Михайловского. Мы уже неоднократно указывали на то, что все виды позитивизма с его отрицанием объективной реальности и признанием переживания за последнюю истину, в конце концов, ведут к отрицанию идеи научной истины и к признанию субъективизма. Наконец, биологическое трактование происхождения истины влечет за собой отрицание всякой объективной истины, всякой нормы; мало того, оно ведет за собой признание истинным всего, что имеет известное значение для человека, что оказывается в тот или другой момент полезным для него. Но так как полезным в человеческой жизни могут иногда оказаться и ложные представления, т.-е. заблуждения, то в результате получается какой-то хаос, какое-то противоестественное смешение.

Положительно поражаешься, как эти люди, у которых сохранилось еще хоть некоторая доза здравого смысла, могут увлекаться такой эклектической похлебкой, какой представляется этот прагматизм. С точки зрения теоретической и логической он не выдерживает ни малейшего прикосновения критики. Если есть ему объяснение, то это только социально-психологическое. Тут найти ему оправдание легко. Несколько лет тому назад, некоторые наши позитивисты и махисты самостоятельно пришли к религиозным выводам из своих теоретических построений. Один из них,—мы имеем в виду А. Луначарского,—выступил с книгой „Религия и социализм", в которой он силился доказать, что социализм есть не что иное, как новая религия. Ему недостаточно было того научного фундамента, на котором построено и которым держится социалистическое мировоззрение. Ему понадобилось религиозное обоснование социалистического идеала, так как в религиозном моменте он видел новый стимул, способный подвинуть на действие. Если человеку не желательно жертвовать собою во имя временных и преходящих

задач, то позвольте прикрепить человека к вечному и нетленному, что должно освящать человеческую деятельность и что способно стать более прочным и ценным „мотивом" помогающим нам в нашей практической жизни.

В прагматизме религия также рассматривается, как орудие жизни, как средство для достижения известных практических жизненных целей. Достаточно уверовать, что все в порядке на земле, так как существует высший разум, чтобы парализовать человеческую энергию, направленную на борьбу со злом здесь на земле. Сколько бы прагматисты ни толковали о том, что их учение есть призыв к деятельности на земле на самом деле оно только призывает нас к творчеству „потусторонних" ценностей, „стоимость" которых определяется вызываемыми ими в нас эмоциями и переживаниями и ведет, в конце концов, не к прояснению человеческого сознания, а к его затемнению, ибо вся философия прагматизма носит по существу своему субъективный и индивидуалистический характер. Она способна отвлекать нас от земных задач, изображая отношения вещей и явлений в ложном свете.

В то время, когда для передового общественного класса полезны лишь те теории, которые объективно истинны, для господствующих классов, наоборот, объективно истинны лишь те построения, которые им полезны. Вот почему теперь создаются такие субъективистические и индивидуалистические похлебки, которые далеко от истинной науки, как небо от земли. Такие продукты quasi научной мысли имеют, стало быть, свою логику, и они показывают нам, что мы тем крепче должны держаться за научное познание. Всякая научная фальсификация должна быть безжалостно разоблачена.

Прагматизм кичится тем, что он находится в тесном соприкосновении с действительностью, что рационалистический взгляд на действительность, как нечто законченное и абсолютно готовое, ему чужд. Диалектический материализм, развивая и углубляя диалектику Гегеля, впервые определил границы абстрактной логики, указал ее недостаточность и вместе с тем установил, так сказать, „динамичность" природы или, правильнее, диалектический характер понятий, поскольку они

являются отражениями объективной действительности в ее развитии в процессе ее изменения. Прагматизм же, отвергая общие отвлеченные положения, рассматривая действительность как совокупность представлений и чувственных впечатлений, приходит к признанию условного характера действительности, относительности природы вещей. Только та совокупность представлений может притязать на звание объективной реальности, которая обнаруживает относительную устойчивость. Мы всегда имеем дело только с изменчивыми обобщениями и понятиями, позади которых нет никакой абсолютной действительности. Обобщение и понятие, как мы уже знаем, подчинены нашим потребностям и нуждам. Бытие здесь низводится на степень „видимости", субъективной иллюзии. А понятия имеют только „человеческую" ценность, но им нельзя приписать никакого объективного значения. Но отрицание объективнаго значение наших обобщений и отвлеченных положений означает отрицание всякого знания, которое бы имело не только практическую ценность, а претендовало бы сколько-нибудь и на теоретическое значение. Но раз наши понятия и абстрактные положения суть только продукт нашего „хотения", нашей воли, а истина не что иное, как наше отношение к нашим же потребностям, то психологический и волонтаристический характер нового учения вполне очевиден. Прагматизм есть новая разновидность антропологизма. Человек с его потребностями и переживаниями есть мера вещей. От человека зависит истинность наших построений. Все научные понятия и основные положения условны и субъективны. От нашего произвола зависит выбор тех или иных постулатов и, стало быть, вся картина мира. Нет объективной закономерности, нет постоянства, так как нет объективной действительности. Есть лишь человек с его волей, которая не подчинена никаким объективным факторам, никакой объективной закономерности. „Содержание действительности,—говорит Джемс,—зависит от выбора, а выбор зависит от нас". Человеческая же воля ничем не ограничена, она свободна. Таким образом, Джемс и другие прагматисты (Шиллер) приходят к отрицанию детерминизма. „Истинные основания для признания свободы воли в действительности прагматического характера... Свобода воли в прагматическом смысле озна-

чает новизну в мире, т.-е. право ожидать, что будущее как в своих глубочайших элементах, так и в разыгрывающихся на поверхности явлениях не будет тожественно повторять прошлое и подражать ему... Индетерминизм допускает хотя бы возможность улучшения, между тем как детерминизм утверждает, что все наши понятия о возможном—продукт человеческого невежества и что необходимость и невозможность—единственные владыки мира.

Таким образом, учение о свободе воли, это—общая космологическая теория обетования, подобно учениям об Абсолютном, о Боге, Духе или Промысле" [1]). Джемс предлагает своим учением о свободе воли мелиористическое учение о мире. Раз понятие о свободе воли может нам дать надежду на улучшение мира, т.-е. может служить нашим интересам, то мы обязаны принять индетерминизм, несмотря на его теоретическую бессмыслицу. Ведь все понятия суть не что иное как средство ориентировки в жизненной борьбе, суть „планы действий" (выражение Дьюи).

„Инструментальная логика", рассматривающая все наши отвлеченные понятия, как „инструменты", как орудия и средства для делания действительности, защищается, в сущности говоря, всеми эмпириокритиками, эмпириосимволистами и нашими махистами, хотя термин этот ими и не употребляется. И они рассматривают законы природы, как символы, не имеющие объективного значения, как субъективные обобщения, имеющие место только в нашем уме. В главе „Диалектический материализм" и эмпириосимволизм, посвященной разбору эмпириосимволизма П. Юшкевича, мы доказывали, что символизм ведет к тем же выводам, что и теперешний прагматизм, что символизм разрушает объективную действительность, что он утверждает субъективно-психологический взгляд на истину, что признание условного характера наших научных построений и обобщений означает признание многообразных картин мира, что отрицание объективной действительности имеет своим логическим следствием установление в качестве критерия истины наших субъективные потребности, что делать выбор между нашими представлениями об объектах, в символистической философии означает, в конце концов, не

[1]) Джемс. Прагматизм, стр. 77.

что иное, как делать сами объекты, *делать действительность*, что символистическая философия превращает *науку в веру*, т.-е. что она в результате создаст почву для „религиозной символики".

В прагматизме все эти моменты получили свое полное логическое развитие. Само собою разумеется, что П Юшкевич, снабдивший русский перевод книги Джемса обширной статьей, почувствовал некоторые „неудобства" от такого совпадения основных выводов и исходных положений прагматизма с эмпириосимволизмом Пуанкарэ, пророком которого в России является он, Юшкевич. Но отказаться от субъективистического эмпириосимволизма П. Юшкевичу ведь тоже не совсем легко. И вот он в вышеупомянутой статье все силы свои потратил на то, чтобы доказать, что прагматизм слишком уже сгущает краски, что он злоупотребляет символизмом, доводя его до крайностей. Юшкевич стремится к тому, чтобы отмежеваться от прагматизма. Он сам подчеркивает все его отрицательные стороны, ведущие к уничтожению научного познания. Он сам хорошо видит, что „символической же теорией истины прагматисты пользуются для разрушения твердыни детерминизма", что „инструментальная теория истины является в руках прагматистов хорошим инструментом для их религиозных комбинаций". Но П. Юшкевич все еще полагает, что в прагматизме „умышленно сгущается символизм научной мысли, чтобы смогла сойти за истину религиозная символика". Он не видит еще, что прагматизм с его низведением науки до степени веры, на которой якобы покоится всякое научное познание, есть последовательный вывод из основных посылок символизма, как и всех разновидностей махизма...

Пусть прагматизм послужит предостережением для тех последователей махизма, которые не потеряли еще окончательно ни здравого смысла, ни инстинкта действительности...

Подведем теперь некоторые итоги.

Прагматизм призван сыграть роль посредника между наукой и религией. Сырой материал научного опыта доставляется получаемыми нами извне ощущениями. Понятие действительности исчерпывается совокупностью представлений. Существует только одна достоверная истина: всякое наличное состояние сознания реально. Из всей совокупности переживаний или состояний сознания мы искусственно выбираем те, кото-

рые мы, по тем или иным причинам, считаем наиболее важными. Выбор этот производится нами в зависимости от тех или иных потребностей, которым данные обобщения предназначены служить. Всякие обобщения имеют только условный и гипотетический характер, ибо в основании их нет объективной реальности, выражением которой они должны быть. Всякое научное познание низводится на степень „выгодной" гипотезы. И так как нет объективной реальности, то критерием истинности гипотезы служит вера, субъективное убеждение в том, что данная гипотеза нам полезна и, стало быть, истинна. Наука имеет своим основанием веру. Вера же, с другой стороны, такая же и даже несравненно более полезная гипотеза, чем все научные обобщения и формулировки, взятые вместе. Таким образом, прагматистам понадобилось умалить значение науки, чтобы на ее место водворить религию.

В конечном счете существует лишь то, в существование чего мы верим. Рационализм заменяется интуитивизмом, религиозным откровением. „Абсолютное" с точки зрения рационализма или вообще научного познания бесплодно, но оно может быть ценно для жизни, и потому мы должны уверовать в это Абсолютное; поскольку же мы верим в него, постольку оно реально и истинно. То же самое относится и ко всем другим научным понятиям, как и к таким понятиям, как Воля, Дух, Невидимый мир. Всякое такое понятие, будучи рассматриваемо и анализируемо с теоретической точки зрения, обнаруживает только свою бессодержательность. Но если вы подойдете к нему с прагматическим масштабом, то всякое пустое и бесплодное в теоретическом и научном отношении понятие может в той или другой степени оказаться ценным для нас. Нет такой иллюзии, нет такого заблуждения, которые не могли бы быть использованы, как стимулы, как орудия для достижения целей, преследуемых господствующими классами.

Прагматизм—истинная философия „американизма", „новая" идеология господствующих классов, дающая теоретическое оправдание их существованию и их „практике". И за прагматизм-то, как за новое откровение, ухватилась часть нашей интеллигенции, думая найти в нем „духовное спасение"... от марксизма и социализма, как и душевное успокоение от пережитых бурь и потрясений.

Приложение I *).

А. Богданов. Эмпириомонизм, кн. III. С.-Петербург, 1906 г. XLVIII+159 стр.

Несколько месяцев тому назад вышла в свет третья книга Богданова об эмпириомонизме. Так как этой книгой автор заканчивает „изложение основ своего философского миросозерцания", то не безынтересно подвести некоторый итог его деятельности в области философии и, главным, образом, теории познания.

Богданов продолжает, как и прежде, стоять на точке зрения „чистого опыта", являющегося для него исходной точкой и конечной целью всякого познания. Непосвященный в философские тайны читатель, пожалуй, заметит, что теория познания, имеющая своим источником исключительно только опыт, и есть самая, так сказать, прогрессивная и наиболее научная, так как она свободна от всяких мифологических и метафизических предрассудков. Это было бы так, если бы это было так. Но дело в том, что понятие, которое связывается Богдановым и эмпириокритицизмом вообще со словом опыт, настолько произвольно, что оно неминуемо должно завести своих сторонников в тупой переулок субъектизма и идеализма. Для эмпирио-критициста опыт=чувственному восприятию; это значит, что все наше познание ограничивается непосредственными переживаниями субъекта, знающего лишь содержание своего сознания, из которого он и строит свою картину мира. Очевидно, таким образом, что первоначальным элементом и необходимым для построения мира материалом является, с этой точки зрения, восприятие или ощущение. А то, что мы называем обыкновенно вещью, предметом, объектом, все это есть не что иное, как объектированные и локализованные в пространстве ощущения. После

*) Настоящая заметка была напечатана в журнале „Современная Жизнь" (1907 г.)

сказанного ясно, что означает положение: „тело, это—комплексы таких же элементов, какие в „восприятиях“ мы называем „ощущениями“ (Эмпириомонизм, кн. I, стр. 12), и почему слова вещь и тело подвергаются Богдановым столь тяжкому заключению... в кавычки. Если весь мир представляет собою не что иное, как совокупность объективированных ощущений,—а такова мысль эмпириомонизма и эмпириокритицизма, ибо в противном случае необходимо допустить существование вещей независимо от всякого субъекта и признать абсолютную реальность внешнего мира,—то с этой точки зрения, разумеется, не остается места вещам и телам без кавычек, так как внешний мир, а с последним и мы сами только и существуем, что по милости... Богданова, т.-е. субъекта. Читатель видит, что точка зрения „чистого опыта“ ведет к солипсизму. Но Богданов этого не понимает и потому недоумевающе спрашивает Плеханова, указавшего на невозможность сочетания марксизма с солипсизмом: „Ведь наша школа рассматривает в „критике“ опыта общение людей, как заранее данный момент, как своего рода a priori, и, стремясь создать возможно простую и точную картину опыта, она вместе с тем имеет в виду и всеобщую пригодность этой картины, ее практическую удовлетворительность для возможно большого числа „сочеловеков“ на возможно более продолжительное время. Уже из этого видно, насколько тов. Плеханов обвиняет эту школу в тенденции к солипсизму, к признанию только индивидуального опыта познающего человека, к признанию этого индивидуального опыта за Universum, за „все“, что существует для познающего. Для эмпириокритицизма характерно именно признание равноценности „моего“ опыта и опыта моих „сочеловеков“, насколько он мне доступен путем их „высказываний“. Тут имеется своего рода „гносеологический демократизм“ (Эмпириомонизм, 3 кн. XVIII—XIX стр).

„Гносеологический демократизм“, это, конечно, весьма похвально, но ведь вопрос в том, что дает А. Богданову право быть „демократом“. С другой стороны, раз вы уже настолько великодушны, что признаете равноценность людей, то почему бы вам не итти до конца и не признать право на жизнь за всем существующим? Читатель понимает, что А. Богданов делает ошибку, известную в логике под названием

petitio principii, т.-е. он принимает в качестве объясненного и доказанного то, что еще подлежит объяснению и что еще должно быть доказано. В этом и заключается одна из многих непоследовательностей философии „чистого опыта". Но непоследовательность не есть доказательство.

Ошибка А. Богданова и позитивизма вообще состоит в том, что они содержание восприятия, т.-е. чувственные ощущения, принимают за предмет или объект восприятия. Само собою разумеется, что без субъекта нет познания; но сторонники чистого опыта провозглашают сознание условием бытия, заключая от сознания, как условия познания, к сознанию, как основанию и причине существования внешнего мира. Всякое содержание сознания или так наз. комплекс ощущений, словом, то, что называют опытом, обусловливается также природой познающего субъекта, но совершенно неправильно делать отсюда заключение, что и бытие материи или внешнего мира обусловлено наличностью воспринимающего сознания, что материя, а с ней и все бытие вообще существует лишь в нашем восприятии.

Допустим, что мы исходим из непосредственно данных нашего сознания, что источником познания являются субъективные переживания. Спрашивается, откуда же берется это содержание сознания? Ответ на этот вопрос может дать только материалистический реализм, определенно говорящий нам о причинах наших восприятий [1]). Это—единственная правильная точка зрения, ясно отвечающая на вопрос об условиях опыта, лежащих по ту сторону субъективного мира. Если же реального, объективного и от субъекта независимого мира не существует, то наши восприятия и ощущения не имеют достаточной причины и созданы из ничего. Но даже Беркли не мог признать такую точку зрения правильной; он полагал, что чувственные ощущения являются следствием определенной причины—Бога... Итак, стоит лишь поставить вопрос о причинах наших ощущений, и мы неминуемо приходим к признанию той истины, что нет субъекта без объекта, что никакое познание невозможно там, где отрицается внешний мир и отвергается абсолютная его реальность. Даже такой

1) Есть и другой выход: это—апелляция к Богу.

противник материализма, как Эдуард Гартман, должен был признать, что предметом исследования в естественных науках являются вовсе не субъективные ощущения, а материальный объективный мир, существующий независимо от всякого сознания.

А. Богданов говорит: „По отношению к „физическим" комплексам содержание опыта у „сочеловеков" согласовано, в чем и заключается „объективность", т.-е. общезначимость этих комплексов и их соотношений. Напротив, по отношению к „психическим" комплексам опыт согласован только для каждого человека в отдельности и не согласован у различных людей,—в чем и заключается „субъективность", т.-е. лишь индивидуальная значимость психических комплексов и их связи" (Эмпириомонизм, кн. III, стр. XXXII).

Раз не существует внешнего мира, а вещи и тела суть комплексы ощущений, т.-е. объективированные и локализованные в пространстве восприятия, то, разумеется, что иного критерия объективности, как общезначимость, и быть не может. Законодатель мира дает и критерий его закономерности, его объективности. Тут, конечно, для последовательно мыслящего человека поднимается новый вопрос: откуда берется эта согласованность опыта? Почему существует такая гармония между всеми людьми? И единственно правильный выход из этого положения, это—признание абсолютной реальности мира. Только вещи, тела могут вообще быть посредниками между различными сознаниями; где нет материального мира, там невозможно никакое общение между людьми. Признавая реальность мира, мы можем легко объяснить, что именно бытием и определяется общезначимость, что последняя есть следствие, а не причина первой. Богданов видит основу объективности не в сфере необходимости[1]), не во внешнем принуждении со стороны объекта, не в его неустранимости, а во всеобщности коллективного опыта. Мир, видите ли, обладает признаком необходимости и объективности не потому, что он существует, не потому, что он является причиной всех наших переживаний; словом, не потому, что он действительно существует, а он реален лишь по-

[1]) Ср. фельетон Ортодокса в „Искре" № 77.

тому, что это угодно коллективному сознанию, что последнее признает его таковым. Однако, декрет коллективного сознания может же в один прекрасный день быть отменен, и тогда мы лишаемся всех прав и преимуществ. Но позвольте,—говорит А. Богданов,—отвечая Бельтову-Плеханову: „Критерия объективной истины в бельтовском смысле не существует, истина есть идеологическая форма, организующая форма человеческого опыта; и если мы с несомненностью знаем это и знаем, что материальные основы идеологии изменяются, содержание опыта расширяется,—имеем ли мы какое бы то ни было право утверждать: вот эта идеологическая форма никогда не будет преобразована развитием ее объективных основ, вот эта форма опыта не будет разорвана ее растущим содержанием (III кн., стр. IX).

Читатель уже знает, что объективность означает у А. Богданова всеобщность или общезначимость, что она есть продукт коллективного опыта. Если это так,—а таково именно мнение А. Богданова,—то что́ означает фраза: истина, т.-е. общезначимая форма опыта преобразовывается развитием ее объективных, т.-е. общезначимых основ? Очевидно, что это просто—абсурд, потому что раз объективность есть результат общезначимости, то само собою понятно, что истина изменяется и развивается лишь постольку, поскольку изменяется общезначимость, т.-е. содержание коллективного сознания. Но отчего бы и в силу каких мотивов изменяться этому содержанию сознания, раз нет внешнего мира и отсутствуют всякие внешние стимулы? На это опять нет достаточной причины. Отсюда вывод: философия „чистого опыта“ абсолютно несовместима с теорией развития, так как она неминуемо должна вести к признанию абсолютной неподвижности содержания сознания. Очевидно, что мы стоим перед дилеммой: или прибегнуть, подобно Беркли, опять к помощи Бога, или же мы должны признать материалистический реализм, т.-е. признать, что истина, или просто мышление, обусловливается и определяется объективной, реально существующей основой, и тогда истина и вообще идеологические формы изменяются и развиваются в той мере, в какой изменяется объективная основа, т.-е. бытие. Потому что в противном случае мы не понимаем, как мышление может определяться мышле-

нием, и в силу какого непостижимого для нас чуда одно содержание сознания заменяется другим, одна „общезначимость“ устраняется другой.

Под истиной мы обыкновенно понимаем соответствие, существующее между нашими суждениями и реальными предметами или процессами. И лишь постольку, поскольку наши „высказывания“ соответствуют или совпадают с этим „бытием“ они истинны, они объективны. Лешие и домовые могут существовать в сфере коллективного сознания, но они от этого не делаются еще реальными, объективно существующими в действительности [1]). Вера в леших и домовых есть „всеобщее заблуждение“ на известной ступени человеческого развития, но превратить это „всеобщее заблуждение“ в объективную истину невозможно. Природа не считается с нашими заблуждениями и не подчиняется нашим капризам. Наоборот, все формы нашего мышления и все наши логические категории суть переведенные на язык сознания формы бытия. Наш опыт обогащается по мере того, как мы познаем этот объективный мир; он „критикуется“ и преобразовывается им, независимо от воли „коллективного сознания“ или, вернее, подчиняя эту волю себе и изменяя ее самое.

С устранением внешнего мира сторонники эмпириокритицизма неминуемо должны впасть в субъективизм и идеализм. Ибо что такое истина с этой точки зрения? Это—соответствие между переживаниями людей, это—содержание коллективного сознания. Она имеет свою основу только в субъекте. Чем обусловливается „критика“ чистого опыта, т.-е. замена одного содержания опыта другим? Ответа на этот вопрос эмпириокритицизм или эмпириомонизм дать не может, потому что, отрицая существование внешнего мира, он вместе с тем устраняет и причину изменения содержания сознания. Ответ его может свестись к чистой тавтологии: содержание коллективного опыта изменяется и преобразовывается с изменением коллективного опыта. Но ведь это вместе с тем означает, что коллективное сознание или коллективный субъект создает из себя свое содержание, производит свой собственный объект, что мышление определяет собою бытие. А это именно и есть

---

[1]) Богданов. Эмпириомонизм, кн. I, стр. 45, ср. примечание.

идеалистическая точка зрения, которая никоим образом не может быть „сочетаема" с марксизмом.

Что такое причинная связь с точки зрения „чистого опыта"? Она, разумеется, не может быть воспринимаема или ощущаема и потому должна быть отвергнута или, по крайней мере, заключена в кавычки. Позвольте привести одну выписку из второй книги эмпириомонизма: „Познание имеет практику своей основой и своей целью; черпая из нее свой материал, оно дает ей опору в предвидении будущего. Именно поэтому центром познавательной жизни, к которому тяготеет каждое из бесчисленных частных ее проявлений, была до сих пор причинная связь фактов, связь их необходимой и постоянной последовательности. Предвидеть надо то, чего еще нет, на основании того, что есть и было; поэтому жизненно важна именно та зависимость, которая связывает неодновременное, связывает предшествующее с последующим. Такова всеобщая причинность явлений.

В своей борьбе против „фетишизма" причинности, новейший позитивизм заменяет ее чисто „функциональной зависимостью фактов опыта" (стр. 14). Мах и Авенариус, а за ними и их русские ученики, утверждают, что наука имеет своей задачей — констатировать лишь наличность одних фактов вместе и наряду с другими, отсюда и особый метод и единственная задача науки—полное описание фактов и явлений, а не их объяснение. Но возможно ли с этой точки зрения предвидение явлений? Мы думаем, что нет, и вот почему. Из того факта, что всякая причинная связь представляет известное отношение взаимной зависимости данных явлений нисколько не следует, что всякое отношение зависимости уже вместе с тем предполагает причинную связь между этими явлениями. Принцип „функциональной зависимости", это — ничего неговорящая фраза. Он лишь констатирует, что все явления находятся в известном взаимоотношении, но против этого никто не спорит. Мы нуждаемся не в этом общем положении, а в определенной руководящей нити, которая могла бы служить принципом объяснения изменения явлений и их взаимоотношения. Может ли нам в данном случае помочь „взаимная зависимость явлений"? Нисколько, так как она констатирует лишь,

что всякое следствие есть результат многих бесчисленных условий, так что мы поступаем произвольно, когда связываем его с каким-либо одним из этих условий и называем его причиной. Но ведь такая точка зрения не может нам дать никаких указаний насчет определенной, однозначной связи вещей и явлений. Почему же считать экономические отношения причиной и основой общественных отношений? Имеем ли мы право с точки зрения Богданова говорить о материалистическом понимании истории? Не правильнее ли говорить просто о „взаимодействии" многих факторов?...

Всякое явление имеет свою причину. Но так как мы не в состоянии ощущать ее, то мы не можем познать связь, существующую между следствием и вызывающим его явлением. „Кроме логической необходимости,—говорит Мах,—никакой другой, как, напр., физической, не существует". Это значит, что причинность есть вообще продукт логики, но не восприятия. Причинная связь устанавливается, таким образом, между нашими понятиями и, следовательно, не имеет никакой принудительной силы для явлений природы и исторических процессов. Мы можем на основании причинной связи наших понятий предвидеть наступление социалистического строя, а объективный исторический процесс может нас с чистой совестью обмануть и вместо этого преподнести рабство, так как наши понятия ничего общего не имеют с объективной связью вещей. О каком же предвидении говорит А. Богданов? Ведь с его точки зрения нельзя говорить о необходимой связи вещей и безусловной последовательности явлений. Необходимость для него—чисто логическая категория и не имеет места в объективном мире или, по крайней мере, непознаваема.

Заметим еще, что причинности, как субъективной (пусть это будет коллективный субъект!) форме социально-организованного опыта, материалистический реализм противопоставляет причинность, как форму бытия [1]), как условие закономерности изменений объективного, независимо от нас существующего мира, как принцип объяснения связи вещей и явлений.

---

[1]) То же относится и ко времени и пространству.

Приложение [1]).

„Философские очерки“ Л. Аксельрод (Ортодокс). VIII+233 стр, 1906 г.

Наши отечественные философы весьма невзыскательны; они довольствуются любой „похлебкой“, лишь бы она была идеалистически-метафизически-мистического производства. Сегодня они увлекаются критической философией, завтра отдаются метафизическому идеализму и, наконец, добираются до первосортного мистицизма, где находят утешение, успокоение и „спасение“. Они мало заботятся о цельности и стройности своего миросозерцания, наоборот, они видят даже своеобразную красоту и гармонию именно в „похлебке“, в смеси разнообразных элементов, абсолютно неспособных образовать синтез и дать органическое единство. Но в этой непоследовательности логики есть, однако, своя последовательность, внушаемая жизнью.

Когда французская буржуазия выступила в качестве борца против абсолютизма и феодализма, являясь представительницей нового способа производства, то за отсутствием более передового общественного класса она заняла одинаково революционную позицию как в политике, так и в теории. Ей еще нечего было опасаться, что пролетариат воспользуется революционной философской теорией—материализмом,—по той простой причине, что этот новый общественный класс еще не выступал в качестве самостоятельного целого, сознающего противоположность своих интересов интересам и основам всего буржуазного общества. Иначе обстояло уже дело в Германии. Еще сложнее и запутаннее общественные отношения различных классов в России, где идеологи пролетариата с самого начала выступили под знаменем материализма, унаследованного

[1]) Настоящая заметка была напечатана в журнале „Современная Жизнь“.

ими от своих западных учителей. Это последнее обстоятельство и послужило причиной того, что наши буржуазные идеологи не могли надолго оставаться материалистами, потому что там, где пролетариат выступает в качестве самостоятельной революционной силы, буржуазия имеет склонность к консерватизму. Поскольку материализм мог служить идеологам буржуазии оружием против абсолютизма с одной стороны и утопических самобытных теорий с другой, они признавали и признают его. Но поскольку диалектический материализм другим своим острием направляется против собственных интересов буржуазии, они должны были выступить ярыми противниками его и противопоставить ему идеализм, метафизику, мистицизм и теологию, т.-е. реакционные идеологии, лишенные элементов научности. Таким образом, дело защиты чести и достоинства науки выпадает на долю сторонников единственно-научной философской теории—диалектического материализма, самым блестящим представителем которого является Бельтов.

С точки зрения диалектического материализма написаны и „философские очерки" Ортодокса. Если наши отечественные философы по указанным выше социологическим причинам удовлетворяются разнообразными „пестрыми мыслями", стремясь соединить несоединимое и отказываясь в видах спасения души соединить соединимое, то действительно серьезный человек, заботящийся об органической цельности и стройности своего миросозерцания „пестрыми мыслями" органически удовлетвориться не может. Таким серьезным человеком является без сомнения автор „философских очерков".

Основной мотив всех жалоб противников диалектического материализма заключается в том, что выводы науки бездушны и бесстрастны, а душа так жаждет „спасения". И потому они стараются изо всех сил противопоставить бездушной науке свою „субъективную" философию. Но так как философия, лишенная элементов научности, превращается в пустую метафизическую спекуляцию, то они, „спасаясь" от науки, действительно „спасаются" и от диалектического материализма. Но этим самым они доказывают, что материализм научен и что наука материалистична.

Это стремление идеалистов сочетать науку с теологией, марксизм с апокалипсисом, дарвинизм с эсхатологией неминуемо

должно вести к механическому их соединению, к вечным внутренним противоречиям, расползающимся при первом прикосновении критического ножа, и к признанию двойственной истины, которая и празднует свою победу в современной философии.

Так как особенно усердны были попытки сочетать марксизм с критической философией, то критический нож Ортодокса и направляется в первую очередь против кантианства. Автор доказывает не только невозможность соединения марксизма с кантианством,—этого было бы мало,—но и внутреннюю противоречивость самого кантианства. Кто серьезно занимался философией, тот согласится, что трижды легче усвоить „логику противоречий" Гегеля, чем разобраться в противоречивой логике Канта. И следует отдать справедливость Ортодоксу: он удачно выполнил свою критическую задачу.

История новой философии начинается компромиссом между церковью и представителями эпохи Возрождения,—компромиссом, выразившимся в учении о двойственной истине и заключавшимся в установлении известного разграничения сфер между философией—с одной стороны и теологией—с другой. Сверхчувственный мир отдается во власть церкви, а природа или то, что мы понимаем под чувственным миром,—разуму, философии. Под влиянием этой двойственной истины находились и самые горячие защитники эмпиризма и индуктивного метода, как Бэкон, Локк и др. Локк впервые поставил вопрос о границах познания, занялся обстоятельной критикой врожденных идей и установил, что все наше познание составляет результат чувственного восприятия внешнего мира. Подобно Галилею и Демокриту, он придерживается в отношении вопроса о содержании научного опыта учения об объективных и субъективных свойствах. Объективные свойства имеют своим источником внешний мир, субъективные—наши способности восприятия. Несмотря, однако, на то, что это учение Локка по существу своему является материалистическим, он тем не менее „продолжает верить в Бога на основании онтологического доказательства его бытия", т.-е. опять-таки стоит на почве двойственной истины [1]). Но самым существенным недостатком

[1]) Напомним характерную фразу Локка, которая гласит: „Бытие Бога для нас достовернее существование вещей вне нас". (Опыт Ас. IV, гл. 10, § 6).

в системе Локка является, по мнению Ортодокса, его метафизический метод. Мир идей и мир вещей суть два ряда явлений, между которыми стоит ощущение. Субъект не может выйти за пределы своих чувственных восприятий, объект не может проникнуть в сознание, и таким образом получается три обособленных и друг от друга оторванных члена. „Между предметом и сознанием стоит, таким образом, ощущение, как неопреодолимая преграда. Следовательно, действие предмета на наши чувства вместо того, чтобы связать нас с ним, отрывает его от нас“ [1]). То же самое мы увидим впоследствии и у Канта, который начинает „Критику чистого разума“ с утверждения, что существует объект как причина наших ощущений, а кончает полнейшим отрицанием этого, положенного в основу его исследования, объекта.

Сенсуализм Локка породил два направления: идеалистическое и скептическое. Беркли исходит из анализа непосредственно данного; пользуясь унаследованным от Локка метафизическим способом мышления, он не видит возможности перехода от замкнутого в себе сознания к предмету, находящемуся по ту сторону его. Но, будучи последовательнее Локка, он отрицает внешний мир и превращает объективные первичные качества [2]) в субъективные свойства, чтобы иметь возможность притти к более или менее стройному субъективному идеализму. Другое направление—скептическое — было представлено Юмом. „Метафизический анализ чистого сознания,—говорит автор „Философских очерков“,—взятого отдельно от предмета, приводит первого (Беркли.—*А. Д.*) к отрицанию действительного, объективного мира; метафизический взгляд на природу служит исходным пунктом для второго (Юма.—*А. Д.*) к отрицанию объективной необходимости и закономерности“ [3]).

И мы должны сказать, что это замечание Ортодокса глубоко справедливо. Мы пойдем в этом отношении еще дальше

---

[1]) Л. Аксельрод (Ортодокс). Философские очерки, стр. 16.

[2]) Впрочем, и Беркли не мог избегнуть transcensus'а, ибо что же такое его Бог, если не transcensus, т.-е. внешний мир? Но Беркли было важно именно отрицание всего материального во славу этого transcensus'а, т.-е. торжества веры. Именно потому-то берклеизм в наше время и пользуется таким почетом.

[3]) Философские очерки, стр. 18—19.

и заметим, что этот метафизический взгляд на природу и заставил Юма, подобно Лейбницу, признать „род заранее предустановленной гармонии“ между природой и нашими представлениями. И это с его точки зрения весьма последовательно.

Под влиянием этих течений возникла критическая философия, имевшая своей главной задачей обосновать научный опыт. „Для этой цели она должна была критическим путем опровергнуть идеализм Беркли и реабилитировать внешний мир, с другой стороны, подвергнуть критике скептицизм Юма и спасти объективную закономерность“ [1]). Выполнил ли Кант свою задачу? Чтобы дать ответ на этот вопрос, необходимо предварительно формулировать хотя бы в общих чертах его учение.

Условия возможности опыта являются одновременно и условиями возможности предметов опыта,—такова сущность учения Канта. Но уже из этой нашей формулировки видно, что Кант сразу становится на точку зрения субъективного идеализма, поскольку он объявляет субъект творцом предметов опыта, т.-е. внешнего мира.

В начале „Критики чистого разума“ Кант, правда, констатирует существование объекта, производящего впечатления на чувства субъекта. Впечатление, полученное нами от объекта, есть явление; то, что производит это явление, образует материю его. Единство и порядок в этот бессвязный и разрозненный мир явлений вносят априорные функции субъекта.

Единство предмета создается посредством нашей способности устанавливать тожество. Основой же этого тожества является, по учению Канта, сверхопытное сознание,—не подверженная никаким изменениям трансцендентальная апперцепция. Итак, закономерность всецело принадлежит субъекту.

Кто довольствуется „пестрыми“ идеями, тот захлебывается от восторга при одной только мысли об априоризме и его творце. Но для философски образованного человека тут начинается серьезная работа мысли, которая делает в конечном счете учение Канта абсолютно неприемлемым. Разбором тех противоречий, которыми проникнута вся система Канта, и за-

[1]) Философские очерки, 19 стр.

нимается Ортодокс. Автор обстоятельно доказывает, что через всю „Критику чистого разума“ красной нитью проходят два момента: реалистический и идеалистический. Против идеализма Кант борется посредством материализма, а против материализма—с помощью идеализма. Но так как сочетать материализм с идеализмом даже самому Канту невозможно, то этот незаконный союз двух противоположных точек зрения заставляет Канта запутаться в собственных противоречиях и искать отдохновения в мирной гавани интеллигибельного мира, где вещь в себе, свободная воля и трансцендентальная апперцепция сливаются в единое целое.

В борьбе с догматическим идеализмом Беркли Кант становится на точку зрения материализма, согласно которому вне субъекта и независимо от него существует объективный мир, как причина наших ощущений. Против же материализма он защищает точку зрения априоризма, исключающего всякую возможность познания внешнего предмета, так как функции субъекта неприменимы к вещам в себе. „Вследствие этого,—замечает вполне правильно Ортодокс,—система Канта распадается на две противоположные части, при чем одна другую обусловливает и в то же время одна другую исключает“ [1]). С одной стороны, внешний предмет приводит в действие априорные функции, с другой стороны, те же априорные функции исключают внешний предмет.

Далее. Субъект воспринимает получаемые им от объекта впечатления. Но объект лишен единства и закономерности, и эти формы ему придаются субъектом, вносящим порядок в мир явлений. Субъект диктует, стало быть, свои законы объекту. Природа таким образом есть только совокупность явлений, „множество представлений души“, как выражается Кант; она имеет своим источником трансцендентальную апперцепцию, „в единстве которой она в виду только этого и может назваться объектом всякого опыта“. Субъект является творцом и законодателем природы...

Но на-ряду с этим идеалистическим ходом мыслей мы замечаем у Канта и вполне реалистический ряд идей, который никоим образом несовместим с только что изложенным взглядом,

---

[1]) Философские очерки, 32 стр.

так как Кант недвусмысленно заявляет, что только благодаря объективной закономерности явлений, предшествующей всем априорным формам субъекта, мы и можем констатировать в известном ряде явлений закономерность. Но ведь это означает, „что в данных опыту явлениях существует объективная связь, независимая от познавательных априорных форм субъекта“ [1]), справедливо заключает А. Ортодокс.

Весьма интересна та часть книги, в которой талантливый автор „Философских очерков“ показывает, как вещь в себе проделывает различные метаморфозы. С самого начала она объявляется Кантом причиной наших ощущений, но по мере того, как философ углубляется в анализ априорных свойств субъекта, он лишает предмет всякого содержания, так что от него под конец уже не остается ничего реального и он превращается в предельное понятие, т.-е. в нашу собственную мысль, которая и является таким образом границей нашего познания. „Нумен есть ограничительное понятие, т.-е. понятие, которое мы принимаем за причину чувственного восприятия и этим самым ставим ему границу. Мы только мыслим нумены, как внешние причины чувственного опыта, но существуют ли таковые, и соответствует ли нашему представлению о подобных объектах что-нибудь в действительности, — это проблематично. Одним словом, нумен оказался продуктом нашего чистого мышления; он мыслится к явлению для объяснения последнего“ [2]).

Итак, с одной стороны, вещь в себе является причиной, с другой—следствием деятельности субъекта; с одной стороны, вещь в себе, действующая на субъект, предполагает объективность пространства, времени, причинности и пр., с другой стороны, к ней неприменимы эти категории; они лишь функции субъекта. С одной стороны, вещь в себе познаваема, с другой—она непознаваема и даже немыслима. С одной стороны, она свидетельствует об объективной закономерности, независимой от субъекта, с другой—субъект—единственный источник закономерности и абсолютно исключает первую, т.-е. закономерность вещей в себе. И так далее... Разобраться во всех

---

[1]) Философские очерки, стр. 106.

[2]) Философские очерки, стр. 206, курсив автора.

этих противоречиях помогает русскому читателю Ортодокс, который весьма удачно критикует кантианство.

Обыкновенно привыкли думать, что „Критика чистого разума" совершенно оторвана от „Критики практического разума", что можно быть безусловным поклонником первой и не быть последователем второй. Но так могут думать люди, беззаботные насчет логики. Ибо, если Кант по мере развития своего исследования человеческого разума все резче и решительнее порывает с материалистическим реализмом, то он тем больше „обосновывает" идеализм и приближается, наконец, к „Критике практического разума", которая начинает с того, чем кончила „Критика чистого разума", т.-е. представляет прямое продолжение первой. Эту внутреннюю связь обоих критик и доказывает в дальнейшем своем изложении Ортодокс. Мы уже видели выше, как вещь в себе—реальный объект—превратилась в предельное понятие, т.-е. в мыслимый объект, в понятие о предмете, как о причине эмпирического созерцания. И это понятие о предмете создается свободной деятельностью нашей мысли. Кант начал с того, что объект или материя опыта даны извне, а теперь мы убеждаемся в том, что не только формы, но и объект опыта имеют своим источником человеческое „я". Субъект сам творит весь мир опыта. „Сущность трансцендентальной апперцепции сводится таким образом к свободной воле. Теперь не трудно также заметить, что трансцендентальная апперцепция совпадает с категорическим императивом. Долг, составляющий главное содержание нравственного закона, заключается именно в том, что он возвышается над причинностью, господствующей в мире явлений" [1]). Таким образом примат практического разума или веры уже обеспечен в критике чистого разума, и двойственная истина не только не устранена Кантом, а, наоборот, получает новое обоснование. Сверхопытная воля или сверхчувственный мир является источником вещи в себе, трансцендентальной апперцепции и категорического императива. Историческая задача, стоявшая перед Кантом и заключавшаяся, главным образом, в необходимости обоснования научного опыта, философом не выполнена.

[1]) Философские очерки. стр. 35.

Ему не удалось опровергнуть субъективный идеализм Беркли; напротив того, его учение об априорных формах, как источнике единства и закономерности, должно было неизбежно привести его самого к субъективному идеализму. Но так как Кант не решается определенно стать на точку зрения субъективного идеализма или, отвергнув последний, признать материализм, то „критицизм является непоследовательным материализмом, оставляя вещь в себе, как внешний объект, и лишая ее причинности; непоследовательным фихтеанизмом, превращая вещь в себе в ограничительное понятие и не желая признать объект результатом деятельности абсолютного „я"; непоследовательным берклеизмом, признавая исключительно реальными субъективные ощущения и в то же время отстаивая реальность внешнего мира" [1]). Такова неотразимая аргументация Ортодокса.

Теперь мы приглашаем читателя отбросить в системе Канта вещь в себе, т.-е. внешний мир, и он получит субъективный идеализм или так называемую имманентную философию, которой посвящена статья „О некоторых философских упражнениях некоторых критиков". Разновидностью этой философии является эмпириокритицизм Маха и Авенариуса и эмпириомонизм Богданова, разбором которого занимается статья под заглавием „Новая разновидность ревизионизма"

Субъективный идеализм отрицает реальность внешнего мира, устанавливает тожество мышления и бытия, признает субъект единственным творцом и законодателем вселенной, наделяя его свободной волей, абсолютной независимостью от чего-либо постороннего. Все бытие с этой точки зрения есть лишь мыслимое бытие. Не трудно заметить, что такая точка зрения ведет к абсолютному иллюзионизму. И если последовательность действительно первая обязанность философа, то к абсолютному иллюзионизму логически должны притти как последователи имманентной философии, так и сторонники эмпириомонизма. Но они предпочитают оставаться непоследовательными, чем попасть в „дом для умалишенных". В двух вышеназванных статьях Ортодокс вскрывает присущие субъективному идеализму противоречия и доказывает несостоятельность этой точки зрения.

[1]) Философские очерки, стр. 216.

Мы не можем изложить на нескольких страницах интересную и богатую мыслями книгу; за подробностями отсылаем читателя к самому источнику, тем более, что нам необходимо изложить еще и „догматическую“ часть книги

Итак, мы видели, что ни критическая философия, ни точка зрения субъективного идеализма, отрицающие в конечном счете объективную действительность мира и его закономерность, не дают обоснования научного опыта. Но мало этого: автор „Философских очерков“ показал также, что как критицизм, так и субъективный идеализм страдают внутренними противоречиями, делающими абсолютно неприемлемыми эти два учения, как таковые. Большой вред науке и философии приносит м е т а ф и з и ч е с к и й метод, которым пользовались Локк, Беркли, Юм и Кант. Возрождение берклеизма и критицизма означает, в сущности, возвращение к двойственной истине, т.-е. к исходной точке новой философии. Но если в эпоху Возрождения компромисс на почве двойственной истины имел прогрессивное значение, так как там борьба велась против религии во имя н а у к и, то в наше время он имеет реакционное значение, так как теперь борьба ведется против науки в о и м я р е л и г и и и м е т а ф и з и к и.

Таким образом оказывается, что действительное обоснование н а у ч н о г о о п ы т а в состоянии дать только д и а л е к т и ч е с к и й м а т е р и а л и з м. Он н а у ч е н по самому существу своему, ибо сама наука строго материалистична; он м о н и с т и ч е н, поскольку он исходит из одного принципа — м а т е р и и—и из единого мира опыта, отвергая все сверхчувственное. Он д и а л е к т и ч е н, поскольку он рассматривает вещи в их взаимной связи и непрерывном развитии.

Теория познания диалектического материализма не п р о т и в о п о с т а в л я е т субъекта объекту, зная, что субъект является одновременно и объектом, что субъект и объект—составные части одного и того же объективного мира [1]). Исходным пунктом в

[1]) Очень метко формулирует точку зрения диалектического материализма Плеханов: „Для решения названного вопроса (т.-е. вопроса о взаимотношении „я“ и „не-я“.—*А. Д.*) необходимо выступить за пределы „я“ и рассмотреть, как относится „он“ (организм, обладающий сознанием) к окружающему его внешнему миру“. Примечание к „Людвигу Фейербаху“ Энгельса, стр. 111, русск. перев., второе издание.

познании с точки зрения диалектического материализма является, таким образом, не сознание субъекта (идеализм) и не ощущение (сенсуализм), а материальный предмет, объект, „он". Если это так, то диалектический материализм должен брать за исходную точку своих исследований внешний материальный мир, который существует независимо от нас и обладает внутренней закономерностью. Реальный мир причиняет наши субъективные ощущения и все так называемые объективные формы, которые, по учению Канта, существуют до всякого опыта и вносят порядок и единство в мир явлений, имеют с точки врения диалектического материализма объективное значение, т.-е. присущи самому внешнему миру. Но что же такое этот внешний мир или наш абсолют-материя? „Материя есть материя, она—первоначальный факт, исходный пункт как внешнего так и внутреннего опыта, потому что „никакое действие невозможно иначе, как на материю и через материю". А раз материя—первоначальный факт, то естественно, что ее нельзя определять другой причиной, лежащей вне ее самой, а отсюда следует, что материя познается нами посредством ее действия на нас" [1]). Дать абсолютное и законченное определение материи, разумеется, невозможно, потому что оно предполагает знание всей совокупности вещей и их свойств. Определять же материю, которая является первоосновой всего сущего, другой причиной, также нелепо или столь же основательно, сколь основательно требовать от теолога объяснения относительно причины его Бога.

Все явления мира порождаются материальными процессами, а потому базисом всякого научного исследования, включая и науку о жизни,—биологию,—могут служить только эти материальные процессы, их взаимная внутренняя связь, условия их возникновения, развития и прекращения. В виду этого наука должна повсюду руководствоваться законом механической причинности, лежащей в основе всех материальных процессов и присущей самому объекту, а не навязанной ему субъектом [2]). В основе материалистического объяснения истории лежит таким образом материалистическое понимание природы.

[1]) Философские очерки, стр. 74.

[2]) Если бы субъективные идеалисты были правы, то наука должна была бы раствориться в психологии. Это между прочим.

Если существует реальный внешний мир, управляемый известными объективными законами, то, изучая внутреннюю связь явлений и познавая (материализм стоит на точке зрения принципиальной познаваемости вещей в себе; для него существуют лишь относительные, т.-е. исторические границы) их закономорное развитие, мы получаем возможность предвидеть направление развития, общие контуры будущего, против чего так энергично восстают г.г. Струве и Булгаков, но что так важно для человеческого общества. Человек свободен постольку, поскольку он, познавая эти законы и исследуя их, способен оказать целесообразное воздействие на исторический процесс и воспользоваться в интересах человеческого рода силами природы. Диалектический материализм согласил свободу с необходимостью, целесообразную деятельность с объективным историческим процессом. „Всякая цель, которая, как таковая, направлена на будущее, постольку имеет шансы быть реализованной, поскольку в ее основе лежит познанная причинность“ [1]).

Диалектический материализм связал природу с историей, свободу с необходимостью, теорию с практикой; он дал также новый метод: диалектически-материалистический; он представляет собою, одним словом, всеобъемлющую философскую теорию и дает действительное обоснование научного опыта.

Мы передали содержание интересной книги Ортодокса, которую горячо рекомендуем читателю.

Русский человек привык к философским декретам, начинающимся неизменным: мы категорически утверждаем и проч. Наши отечественные философы или поют дифирамбы своему философскому учителю, или отворачиваются от него молча, чтобы отдаться новому предмету увлечения, но никогда читатель от них не услышит настоящей критики, способной заставить его серьезно задуматься и дать ему толчок к дальнейшему умственному развитию А ведь они—„критики“ по профессии. Но если профессиональные критики“ по неспособности или отсутствию критического мышления не критикуют, то эту работу, оказывается, всегда блестяще выполняют „догматики“.

[1]) Философские очерки, стр. 142.

Цена 1 руб. 50 к.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО.
Главное Управление ◇ Москва ◇ 1922.